

RAYMOND
ARON

*Istoria și dialectica
violentei*

Studiu introductiv

Textele lui Raymond Aron (1905-1983) sînt clare, deși nu sînt simple: autorul lor e, în acest sens, un spirit anticartezian. Maurice Duverger îi compara cîndva scrierile cu o pînză a lui Claude Monet intitulată *Nymphéas*. Dorința constantă a lui Aron de a analiza orice afirmație primitivă, brutală, și de a-i substitui o țesătură intelectuală complexă, dar neechivocă, ar conduce — spunea Duverger — la estomparea liniilor aparente ale obiectului luat în seamă, așa cum în tabloul impresionist reprezentarea fiecărei nuanțe a luminii aruncă realitatea într-un soi de ceață din care lipsește orice contur net¹. R. Aron se arăta de acord cu această remarcă: e deci corect să afirmi că lucrurile, mai cu seamă atunci cînd e vorba de societatea umană, nu sînt univoce și că adevărul lor — dată fiind multitudinea opiniilor — va comporta nuanțe decisive, de îndată ce va fi comparat cu unul din punctele de vedere individuale. Altfel spus, tocmai pentru că realitatea comunităților umane are contururi imprecise, discursul *adevărat* despre societate va trebui să asume în mod simultan pluralitatea (căci fiecare actor face și spune altceva, neexistînd un *întemeietor cartezian*²) și claritatea (filosoful ori sociologul fiind nevoiți să discearnă adevărarea enunțurilor și a faptelor, precum și coerența discursivă a actorilor pentru a alcătui astfel "tabloul" realității). Societatea, simplă și translucidă *pentru* fiecare dintre noi, mul-

tiplă și cețoasă *prin* toți cei care o compunem, va fi în discursul filosofului multiplă și neechivocă. Aceasta e miza *obiectivității istoriei*, temă care traversează aproape toate întreprinderile teoretice ale lui Aron, de la primele sale cărți din 1935-1938 la scrierile târzii.

Anti-cartezian, deci bizar și inclasificabil

Cum spiritul anticartezian pare, mai cu seamă în Franța, bizar și inclasificabil, Raymond Aron a rămas un personaj misterios. Vremurile pe care le-a trăit nu l-au menajat nici ele. Evreu fiind, a fost acuzat, atunci când semnala pericolul pe care îl reprezenta Hitler pentru lumea civilizată, că își apără coreligionarii și nu Franța natală. Cu simpatii de stînga înainte de război, fiind chiar înscris în organizația studenților socialiști prin 1925-1926, convertit pentru o scurtă perioadă (1947-1951) la R.P.F.-ul generalului de Gaulle, Aron, rămas în restul timpului doar un *spectator angajat*,³ a fost suspectat atît de gaullism înverșunat (de către comuniști), cît și de infidelitate față de general (de Gaulle însuși șoptind: "*il n'a été jamais un gaulliste*", "niciodată nu a fost gaullist"). Controversa sa cu Sartre, de altminteri coleg la *École Normale Supérieure* din 1924 pînă în 1928, va rămîne probabil emblematică pentru diferențierea biografiilor intelectuale ale secolului 20. De o parte, autorul lui *L'Être et le Néant*, un fidel "tovarăș de drum" al comuniștilor, de cealaltă, un liberal, machiavellian ("*la politique est, en tant que telle, irréductible à la morale*", "ca atare politica e ireducibilă la morală"), care îl opunea lui Marx pe Tocqueville⁴, care denunța miturile stîngii (acela al Revoluției ori al proletariatului⁵) sau retrasa etapele gîndirii sociologice⁶.

Opiniile lui Aron referitoare la politica Franței ori la jocul diplomatic contemporan nu au fost mai puțin controversate. Gazetar pasionat încă din timpul războiului (la Londra, la

France libre), editorialist la *Le Figaro* (1947-1977) și apoi la *Express* (1977-1983), dar și profesor universitar de elită (la Sorbona din 1955 în 1969, la École Pratique des Hautes Études din 1960 și la Collège de France din 1970), Aron a fost considerat și din acest punct de vedere suspect: în 1948, de pildă, nu el ci G. Gurvitch a ocupat catedra de sociologie a Sorbonei, căci jurnalismul de care se atașase a fost apreciat ca *inconvenabil pentru un profesor universitar*⁷.

Filosof al istoriei și sociolog preocupat de analiza societăților totalitare, dar și editorialist-analist al jocului diplomatic ori al politicilor economice postbelice⁸, susținător — *à contre-courant* — al constituirii Alianței Atlantice ori al independenței Algeriei, purtînd "propriul său război rece"⁹ cu lumea comunistă ca apărător tenace al valorilor lumii moderne, Raymond Aron a refuzat — cu umilitate — rolul *profetului*, preferînd să rămînă ceea ce Karl Popper numea un *inginer social*, deci un adept al reformelor punctuale fundamentate pe exercițiul unei rațiuni critice. *Toleranța critică*, adică "oscilația permanentă între pluralitatea *interpretărilor* posibile și grija pentru *explicații* adevărate"¹⁰, i-a "impus" deci lui Aron diversele alegeri existențiale evocate mai sus. Ea poate fi detaliată dacă se iau în seamă diversele sensuri și semnificații pe care autorul francez le acorda filosofiei, politicii și reflecției asupra societății și lumii moderne. Îmi îngădui să evoc în continuare cîteva din aceste sensuri și semnificații.

Politică, filosofie politică și morală

E vorba, în primul rînd, de *înțelegerea filosofiei ca o experiență umană problematică și nu ca interiorizare a unui adevăr dat*. În acest context, e semnificativă distanța care îi separă pe Sartre și Aron. Cum marxismul (interpretarea acestuia) a reprezentat adevăratul punct de ruptură între cei doi, e

interesant să comparăm felul în care au reacționat ei după primul contact cu scrierile lui Marx. Iată mai întâi cum vorbea Sartre despre acest moment: "Marx scrie că ideile clasei dominante sînt ideile dominante. El are *în mod formal* dreptate: cînd aveam 25 de ani, în 1925, nu exista o catedră de marxism la Universitate, iar studenții comuniști se fereau să recurgă la marxism sau chiar să-l pomenească în dizertațiile lor: căci dacă ar fi făcut-o, ar fi fost respinși la toate examenele... Ni se îngăduia să-l citim pe Marx, eram chiar sfătuiți să-l citim: era necesar să îl cunoaștem pentru a-l respinge. Dar lipsiți de o tradiție hegeliană și fără dascăli marxiști, fără programe, fără instrumente de gîndire, generația noastră, ca și cele precedente și ca și următoarea ignora în întregime materialismul istoric. Eram în schimb, cu minuție, învățați logica aristotelică și logica simbolică. Tocmai în această perioadă am citit *Capitalul* și *Ideologia germană*: înțelegeam totul în chip luminos și nu înțelegeam absolut nimic din ele. A înțelege e a te schimba, a merge dincolo de tine însuși: această lectură nu mă schimba. Dar ceea ce începea să mă schimbe, era *realitatea* marxismului, prezența, la orizontul meu, a maselor muncitoare, corp enorm și sumbru ce trăia marxismul..."¹¹. Jocurile de cuvinte ("înțelegeam totul în chip luminos și nu înțelegeam absolut nimic"), dar mai ales asocierea înțelegerii cu schimbarea datorată trăirii de către *altul* a unui *adevăr dat*, aflat "la orizont", caracterizează reacția sartriană. În *Histoire et dialectique de la violence*, Aron va pune în evidență feluritele variante și mecanismul acestui delir verbal în care s-au exprimat existențialismul sartrian și "distanțele" sale față de marxism.

Pe de altă parte, un pasaj din *Memoriile* lui Aron ne poate ajuta să înțelegem nu doar demersul său din *Histoire*, ci și sensul fundamental diferit pe care îl dădea filosofiei. Reacția la marxism e iarăși semnificativă: "am citit pentru prima dată *Capitalul*

în timpul anului petrecut la Köln¹²... La Sorbona făcusem (ca student) o expunere despre materialismul istoric... În 1931, nu dețineam o cultură economică suficientă pentru a înțelege și aprecia *Capitalul*. Două întrebări îmi dominau lectura; una, mai degrabă economică: gândirea marxistă ne ajută oare să explicăm marea criză? Cealaltă întrebare era mai curînd filosofică: marxismul lui Marx, ca filosofie a istoriei, ne eliberează oare de sarcina, grea dar constitutivă pentru umanitatea noastră, de a alege între diferite partide? Pentru marxiști, viitorul e deja scris, e inevitabil și salvator, deci venirea lui va fi refuzată doar de oamenii orbi sau prizonieri ai interesului lor particular. Ceea ce mă tenta, dar mă și îndepărta de interpretarea curentă a marxismului, era tocmai filosofia istoriei”¹³.

Din lectura filosofiei care — se poate spune oare așa? — a tiranizat mințile secolului nostru, se nasc nu certitudini și iluminări eliberatoare, ci întrebări, dileme personale: ce pot să fac dacă pentru ceilalți viitorul e deja scris? Să fi fost oare obligați să alegem doar pînă într-un anumit moment al istoriei? Ce importanță are alegerea acolo unde ea este (încă) acceptată ca un dat fundamental al umanității noastre? Există o altă istorie decît cea crezută inevitabilă? Ce mai poate face filosoful cînd consideră că o asemenea istorie mai există?

Credința că *o filosofie a istoriei și o reflecție asupra condiției omului modern* (alternative la filosofia marxistă a istoriei) *pot fundamenta o sociologie a politicului* constituie al doilea detaliu al "toleranței critice" pe care l-aș reține în caracterizarea lui Aron. Esențială în acest context este descoperirea lui Max Weber și contrapunerea lui sociologiei de inspirație durkheimistă (dominantă în Franța). Chiar dacă ulterior Aron va considera că sociologia weberiană a religiilor nu diferă pe cît credea inițial de durkheimism, din preferința sa pentru Weber ca filosof al istoriei s-a născut totuși o metodologie. Construirea

tipurilor ideale ale regimurilor politice era destinată depășirii sintezei Marx — Pareto în explicarea societății moderne, prin asumarea premisei tocquevilliene a evoluției irevocabile către democrație a acestei societăți.

O excelentă ilustrare a acestui demers o constituie analiza din *Démocratie et totalitarisme*. Pentru a explica natura totalitarismului¹⁴, Aron a construit două tipuri ideale: cel al regimurilor pluralist-constituționale și cel al regimurilor de partid monopolist. Variabila majoră ce diferenția cele două tipuri nu mai era — ca în tradiția filosofiei politice de la Aristotel la Montesquieu — numărul deținătorilor puterii suverane, ci numărul de partide angajate în jocul politic. Opoziția *partide multiple* — *partid unic*, impusă de istoria timpului prezent (aici Aron rămânea fidel lui Montesquieu) era tradusă în cupluri de sub-variabile: competiție și reguli *versus* monopol, stat constituțional *versus* stat revoluționar, pluralism al grupurilor de interese *versus* absolutism birocratic, stat de partide, neutru și impersonal *versus* stat partizan. Deviind din nou de la schema din *De l'esprit des lois*, Aron adăuga variabilei principale (cele care definea natura regimurilor) nu unul, ci două *principii de acțiune* pentru fiecare tip de regim în parte: astfel, *respectul legalității* și *sensul compromisului* erau contrapuse *credinței* și *fricii* ca elemente ce fac posibilă funcționarea regimurilor¹⁵.

Ipoteza tocquevilliană a mișcării democratice irezistibile a societății moderne intervenea chiar aici: cele două tipuri ideale sînt încarnate, afirma Aron, în societăți egalitare și liberale și, respectiv, în societăți egalitare și despotice. Egalitatea e însă tradusă diferit: într-o parte, ea e egalitate politică și juridică, de cealaltă parte, ea e — deși absurdă — egalitate economică¹⁶. În acest cadru își plasează Aron replica la ipoteza marxistă a camuflării oligarhiei capitaliste în regimul

pluralist-constituțional și, în genere, la teoria caracterului oligarhic al democrației (Mosca, Pareto). Replica lui Aron e pînă la urmă o constatare de bun simț: "nu se poate concepe un regim care, într-un sens, să nu fie oligarhic"; ceea ce înseamnă că esența politicii moderne nu e luarea deciziilor *de către* popor, ci *pentru* acesta. Maniera de exercitare a puterii poate fi însă liberală, respectiv tiranică. În cazul primului tip de regim, oligarhia — rezultat al necesarei reprezentări moderne — e însă deschisă, acordă un maximum de garanții guvernaților și conduce finalmente la limitarea sporită a privilegiilor. În celălalt tip, oligarhia e închisă, garanțiile acordate guvernaților sînt minime, totul fiind o consecință a falsificării reprezentării: Aron zicea că de fapt în regimurile de partid monopolist, nu alegătorii îi aleg pe guvernați, ci guvernanții își aleg electorii¹⁷. O întreagă sociologie politică se dezvoltă deci din presupuziția că existența unui singur partid și respectiv pluralitatea opțiunilor posibile dau sens unor tipuri de viață ireconciliabile.

Credința în *primatul politicii* este al treilea element care definește reflecția lui Aron. Nu e vorba — subliniază autorul francez — de o determinare univocă, de un primat cauzal, așa cum e afirmat de pildă determinismul economic marxist, ci de o supoziție mult mai subtilă, prezentă deja la antici: "Filosofii trecutului, atunci cînd cercetau politica, erau efectiv convinși că organizarea autorității se confundă cu esența colectivității. Această convingere era ea însăși întemeiată pe două propoziții: *nu există viață socială fără o autoritate organizată și stilul autorității e semnificativ pentru caracterul uman al relațiilor sociale*. Oamenii nu sînt umani decît dacă se supun și comandă omenește"¹⁸ Trebuie spus de asemenea că, pentru Aron, sensul unui eveniment nu rezultă nici din deducerea sa dintr-o raționalitate imanentă unei societăți omogene și evoluției sale univoce, nici din simple date statistice. Autorul francez va

accepta existența unor legi sociale și a unei raționalități limitate a cadrului politic dar, preluînd interpretarea dată de către Cournot întîmplării, va sugera căutarea sensului unui eveniment la întîlnirea mai multor serii cauzale.

Aș invoca, în al patrulea rînd, *înțelegerea politicii ca esențialmente diferită de morală*. Sensul exact al acestei afirmații e precizat de Aron în termenii următori: "am înțeles și am acceptat politica în ea însăși, adică ireductibilă la morală. Nu am mai căutat, de aceea, prin ideile și analizele pe care le-am propus să fac proba bunelor mele sentimente. A gîndi politica înseamnă a-i gîndi actorii, deci a le analiza deciziile, țelurile, mijloacele și universul mental"¹⁹. Așa a și procedat Aron de pildă în *La Révolution introuvable*, carte dedicată evenimentelor din mai '68. Comentariul său pleca de la constatarea că dumnezeul intelligentsiei anilor '60 nu mai era acel Sartre de după război, ci un amestec de Lévi-Strauss, Foucault, Althusser și Lacan²⁰. Ceea ce-i îngăduia lui Aron să identifice două comportamente tipice ale actorilor din mai: era vorba în primul rînd de negarea faptelor și a constrîngerii factuale și, în al doilea rînd, de refuzul oricărei ordini ("interzis să interzici"). Această constatare spune desigur mult mai mult decît simpla afirmare/negare a aderenței la "cauza" revoltaților, atitudine pe care majoritatea contemporanilor săi nu s-au sfiit s-o așeze în prim plan²¹.

În fine, aș menționa *opțiunea liberală* a lui Aron. E vorba de un liberalism moderat, dacă e să-l comparăm cu textele unui Friedrich von Hayek, de pildă, și — fapt esențial! — de un liberalism fundamentat, ca alegere politică, pe considerente morale. "Alegerea politică nu ignoră valorile sau moralitatea. Nu alegem democrația liberală și capitalistă împotriva proiectului comunist doar în virtutea considerentului că mecanismul economiei de piață e mai eficace decît planificarea centrală...

ci în funcție de multe alte criterii: eficacitatea instituțiilor, libertatea persoanelor, echitatea repartiției și, poate mai presus de orice, tipul de om pe care îl creează regimul”. Condamnarea constantă a bolșevismului, dar și respingerea iluziei unei destabilizări a regimului sovietic după moartea lui Stalin deveneau astfel perfect compatibile: dacă alegerea politică e inspirată de morală, înțelegerea politicii nu are nevoie de un cod etic.

Filosofia ca experiență umană problematică, sociologia întemeiată pe înțelegerea condiției istorice a individului modern, primatul politicii, judecata a-morală despre *politeia*, liberalismul întemeiat într-un tip uman — iată câteva note care ar putea sugera un Raymond Aron excesiv de optimist. Dacă în privința înțelegerii condiției omului modern, autorul francez a rămas mereu un optimist — tocmai pentru că a refuzat postura ideologului ori a profetului —, în schimb nașterea ori conservarea lumii libere, a societății deschise, i se păreau înfinit mai dificile. Iată cum își încheia admirabilul eseu despre *Tocqueville și Marx*: ”societatea occidentală de astăzi are un triplu ideal: cetățenia burgheză, eficacitatea tehnică și dreptul fiecăruia de a-și alege calea mântuirii. Nici unul din aceste trei idealuri nu trebuie sacrificat. Să nu fim însă atât de naivi încât să credem că e ușor ca toate trei să fie împlinite”²².

Sartre și Aron

Dacă e adevărat că multă vreme în Franța ”categoria de *intelectual liberal* a fost pur și simplu exclusă din universul epistemologic al intelectualului progresist”²³ și că expresia ”*intelectual de dreapta*” a fost considerată, de la Jaurès încoace, o structură oximoronică, atunci nu ar trebui să ne mire faptul că un filosof ca Aron nu a fost și nici nu e luat în serios. Istoricul ideilor Tony Judt, citat mai sus, scria chiar că ”romancieri și

teologi ca Mauriac sau Maritain, moștenitorii tradiției moraliste franceze reprezentate de Montaigne ori La Bruyère (Paulhan fiind poate cel mai bun exemplu în acest caz), sau Raymond Aron și ai săi” au fost niște spirite marginale ”nu pentru că nimeni nu-i cunoștea sau citea, ci pentru că... ei nu formau opinia și nici practicile intelectuale, fiind mai curînd obligați să reacționeze față de acestea”²⁴. Găsim chiar în acest fel de punere a problemei o iluzie atît de persistentă încît ne e greu să credem că am putea-o risipi în cîteva rînduri: e vorba de supoziția că există un centru discursiv fecund, ce ar putea fi caracterizat ca pozitiv, dincolo de eroarea monstruoasă sau neînsemnată ori de adevărul radical sau minor pe care îl poartă cu sine și în raport cu care orice critică se arată a fi marginală. La urma urmei, aceeași credință fundamentează toate respingerile diversității; mai mult decît atît, ea afirmă, independent de chestiunea valorii de adevăr a judecăților emise, că rațiunea e eminentă atunci cînd e constructivă și că ea decade într-o condiție minoră, periferică, atunci cînd devine critică. Dacă lucrurile ar sta așa, atunci nu ar trebui să îl citim pe Aron, de pildă, decît pentru că am descoperit, mai devreme sau mai tîrziu, că marele său adversar, Sartre, susținătorul comuniștilor și filosoful îndrăgostit de unitate și de ”grupul aflat în fuziune” greșea (falimentul comunismului fiind azi o evidență). Ar urma deci să *construim* nu pe urmele lui Sartre, ci pe cele ale lui Aron, cel care — e clar! — nu s-a înșelat în privința catastrofei socialismului real.

Nu cred că Aron ar fi fost de acord cu un asemenea punct de vedere. El merită citit nu pentru că ar fi fost un soi de profet minor, ci pentru a vedea ce înseamnă o gîndire critică. Iluzia că rațiunea e mai degrabă constructivă decît critică și că ea se desfășoară în lume elaborînd sisteme ori deducții sublime nu e mai puțin greșită decît ceea ce se cheamă îndeobște atașamen-

tul ignorant (sau orb) față de o pseudocredință ucigașă, de felul comunismului. De fapt, acest atașament e asociat foarte adesea, în forme dintre cele mai subtile, tocmai raționalismului constructivist²⁵.

Cred de aceea că relațiile dintre Sartre și Aron sînt mult mai complicate decît în schema propusă de Judt. Din păcate, autorul lui *L'Être et le Néant* a ignorat, așa cum remarca, mîhnit, chiar Aron²⁶, scrierile vechiului său tovarăș. Momentul rupturii celor doi, produs imediat după război, în cadrul redacției de la *Les Temps modernes*, a fost urmat de o lungă tăcere din partea lui Sartre²⁷. Tăcere întreruptă doar de sentințe de genul "anticomuniștii sînt niște potăi", care fac iluzorie orice încercare de a recupera un Sartre-moralist din hățușul marxisto-existențialist al scrierilor sale. Pe de altă parte, evenimentele din 1979, conferința de presă de la Collège de France și recepția de la Elysée, în care cei doi și-au dat mîna, după ani lungi de despărțire, au fost comentate, de Bernard-Henri Lévy de pildă, ca un semn al dispariției mării epoci a înfruntării intelectuale²⁸. "La început a fost Sartronul", zicea B. H. Lévy²⁹ pentru a data sfîrșitul Disputei, ignorînd de fapt sensul pe care Aron l-a dat celebrei strîngeri de mînă.

Punctul de plecare în descifrarea relației dintre cei doi filosofi ar putea fi însă distincția dintre tipurile de gîndire cărora le-au subscris: astfel, combinația unui tipar dogmatic și a unei inspirații constructivist-proliferante e tipică filosofiei sartriene (orice dogmă cerînd mereu alte explicitări); ei i se opune o gîndire sceptică și un impuls realist-empiric. Căci pentru Aron, "istoria nu e «încheiată». Societățile de azi, sfîșiate între convingeri spontane, fără de care ele ar dispărea, și autocunoașterea lor obiectivă, inseparabilă de propria lor natură, ezită să se definească printr-un unic scop. Ele interoghează viitorul și așteaptă de la el un răspuns. Însă viitorul nu ne

răspunde sau, mai curînd, ne trimite înapoi, sub o altă formă, întrebările pe care i le-am pus”³⁰.

Histoire et dialectique de la violence, primul text al lui Raymond Aron tradus integral în românește,³¹ reprezintă cea mai încheată critică liberală a filosofiei politice a lui Sartre. Istoria, marxismul, violența, servitutea voluntară, individul, Revoluția, grupul, cotidianul, libertatea, praxisul, principele, rațiunea sînt cîteva din temele pe care Aron le supune unui examen riguros, sperînd, așa cum remarcă un critic, ca Sartre să se trezească din ”dogmatismul său revoluționar ... pentru a trece de la amintirea trecutului la dialog”. Dialogul nu a avut loc, însă Sartre, cel care în tinerețe îi declara colegului său că nu i se părea prea greu să se înalțe pînă la nivelul filosofiei unui Hegel, Sartre, orgolios și neclintit atîția ani, a citit finalmente cartea pe care ”son petit camarade” i-o adresa. ”Cel puțin Aron m-a citit” — a declarat el³². Așa s-a încheiat, în fapt, nu o epocă a opoziției aprige, ci o prietenie ratată.

Cristian PREDA

Note

1. Maurice Duverger în *Le monde*, 21-22 oct. 1951, cit. în Aron, *Mémoires*, Julliard, 1983, p. 292.
2. Descartes, singurul ”mare” filosof care nu a scris o politică (J. F. Revel), are în *Discours de la méthode* un pasaj trecut cu vederea de multe ori: ”... ca să vorbesc de lucruri omenești, cred că dacă Sparta a fost pe timpuri atît de înfloritoare, aceasta nu se datorează bunătății fiecărei legi a ei luată în parte, mai ales că multe erau foarte ciudate, și chiar contrare bunelor moravuri, ci faptului că, inventate fiind de un singur om, năzuiau toate către același țel. Și tot așa gîndeam că științele de prin cărții, cel puțin acelea ale căror rațiuni nu sînt decît probabile, și care nu sînt demonstrate, amestecîndu-se și înmulțindu-se astfel cu opiniile altor multe și felurite persoane, nu se apropie de adevăr așa cum o fac simplele raționamente pe care le poate face natural cineva de bun simț în legătură

- cu lucrurile care se prezintă” (*Discours de la méthode*, seconde partie, Livre de poche, 1988, p. 104). Reconstrucția filosofică avea deci, cel puțin ca sugestie, un model, cel al legislatorului unic. Vezi și nota 25.
3. *Le spectateur engagé* e chiar titlul unei cărți de dialoguri cu Aron publicată de Jean-Louis Missika și Dominique Wolton la Julliard în 1981.
 4. Vezi *Essai sur les libertés*, Calmann-Lévy, 1965, partea I.
 5. Vezi *L'opium des intellectuels*, Calmann-Lévy, 1955.
 6. Vezi *Les étapes de la pensée sociologique* (Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber), Gallimard, 1967.
 7. Vezi *Mémoires*, ed. cit., p. 220
 8. Vezi R. Aron, *Les articles du Figaro*, tome I (1947-1955), Editions de Fallois, 1990.
 9. Expresia aparține neoconservatorului american Irving Kristol (*Reflections of a neoconservative*, Basic Books, New York, 1983, cap. 2).
 10. Formula citată aparține lui Luc Ferry și Alain Renaut (*La pensée '68*, Gallimard, 1988, p. 114-115) cu referire la inspirația weberiană a comentariului revoltei din mai '68 datorat lui Aron (*La révolution introuvable*, Fayard, 1968).
 11. Jean-Paul Sartre, *Questions de méthode*, Gallimard, 1960, p. 26-27.
 12. Aron se află la Köln ca asistent la catedra de Limbi Romanice, post obținut după ce trecuse primul examenul de agregatie la Sorbona (examen ratat de Sartre!).
 13. R. Aron, *Mémoires*, ed. cit., p. 54.
 14. Cele cinci elemente reținute pentru caracterizarea totalitarismului erau: monopolul politic al unui partid, monopolul ideologic al unui partid (existența unui adevăr oficial al statului), dublul monopol al mijloacelor de forță și al celor de persuasiune, etatizarea și ideologizarea activităților economice și teroarea ideologică declanșată împotriva oricărei greșeli (vezi *Démocratie et totalitarisme*, cap. XV, Gallimard, 1985, p. 287). O traducere a acestui capitol a apărut și în românește (vezi nota 31).
 15. Vezi *Démocratie et totalitarisme*, ed. cit. p. 59-100. Pentru o comparație cu o altă interpretare clasică a totalitarismului, cea datorată Hannei Arendt, ce pornea și ea de la schema lui Montesquieu, vezi Luc Ferry, *Stalinisme et historicisme. La critique du totalitarisme stalinien chez Hannah Arendt et Raymond Aron* în *Les interprétations du stalinisme* (sous la dir. d'Évelyne Pisier), Paris, P.U.F., 1983, p. 227-255 și Cristian

- Preda, *Două interpretări ale fenomenului totalitar: Raymond Aron și Hannah Arendt*, în "Litere, Arte, Idei", nr. 31 (116), anul III, p. 8.
16. Vezi *Essai sur les libertés*, Calmann-Lévy, 1985, cap. I, în special p. 48-55 și *Démocratie et totalitarisme*, ed. cit., p. 57 ("în nici o societate modernă, indivizii nu sînt economic egali, o știm prea bine").
 17. Vezi *Démocratie et totalitarisme*, ed. cit., p. 133-150. Pentru o precizare a opiniei lui Aron despre Pareto, vezi capitolul al doilea din *Les désillusions du progrès*, Calmann-Lévy, 1987, p. 77-99, și articolul "Lectures de Pareto" din Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, volum editat de Rémy Freymond, Ed. de Fallois, 1993, p. 263-271.
 18. *Démocratie et totalitarisme*, cap. I, ed. cit., p. 40 (capitol tradus și în românește, vezi nota 31).
 19. *Mémoires*, ed. cit., p. 79-80.
 20. *La Révolution introuvable*, ed. cit., p. 136.
 21. Pentru detalii, vezi Luc Ferry, Alain Renaut, lucr. cit., p. 114-123.
 22. Vezi *Essai sur les libertés*, p. 70.
 23. Tony Judt, *Un passé imparfait (Les intellectuels en France, 1944-1956)*, Fayard, 1992, p. 283. Vezi de asemenea despre relațiile Sartre-Aron, p. 103-105.
 24. Tony Judt, lucr. cit., p. 289.
 25. Fr. August von Hayek a demonstrat-o mai bine ca oricine altcineva: vezi *Law, Legislation and Liberty*, vol. I. (*Rules and Order*), Routledge and Kegan Paul, London, 1973, cap. I, și *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism*, Routledge and Kegan Paul, 1988, cap. 4.
 26. Vezi capitolul al șaselea din *Histoire et dialectique de la violence* și *Mémoires*, p. 486-493, 585-593, 710-722 și 731-733.
 27. Vezi cartea scrisă de Anna Boschetti, *Sartre et «Les Temps Modernes». Une entreprise intellectuelle*, Paris, Minuit, 1985, mai ales p. 224-229 și 234-237.
 28. Întîlnirea a avut loc cu ocazia unei conferințe de presă organizate de André Glucksmann în sprijinul unei acțiuni umanitare (*Un bateau pour le Vietnam*). Convinși de Glucksmann, Sartre, foarte bolnav (avea să moară la mai puțin de un an după acest eveniment) a fost întîmpinat de către Aron cu salutul "bonjour, mon petit camarade", cuvinte transformate apoi de către Claude Mauriac în "bonjour, mon vieux camarade", ceea ce a și îngăduit interpretările de felul celei a lui B.-H. Lévy. "Era o cale de a șterge treizeci de ani și de a ne întoarce cu o jumătate de secol în urmă. Căci, în grupul nostru de la Școală, ne

adresam unul altuia cu «petit camarade»", a explicat Aron. Delegația grupului "Un bateau pour le Vietnam" a fost apoi primită la Flysée, câteva săptămîni mai tîrziu de către președintele d'Estaing, aici avînd loc ultima întîlnire dintre Satre și Aron.

29. Vezi Bernard-Henri Lévy, *Elogiul intelectualilor*, trad. de Dan Petrescu Albatros, București, 1992, p. 22-23.
30. Vezi *Les désillusions du progrès*, ed. cit., p. 42.
31. Singurele texte traduse pînă acum în românește sînt cele două fragmente din *Dix-huit leçons sur la société industrielle* apărute în antologia "Sociologia franceză contemporană", editori Ion Aluăs și Ion Drăgan, Ed. Politică, 1971 (p. 12-16 și 384-390) și două capitole din *Démocratie et totalitarisme*, "Despre politică" (trad. de C. Preda) în *Sfera politicii*, nr. 5, apr. 1993, (p. 30-31) și "Despre totalitarism" (trad. de C. Preda) în *Litere, Arte, Idei*, nr. 31(116), anul II, (p.1, 6-7).
32. Vezi *Mémoires*, ed. cit., p. 593.

Raymond Aron
Bibliografie

La Sociologie allemande contemporaine, Paris, Felix Alcan, 1935

Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique, Paris, Gallimard, 1938

La Philosophie critique de l'histoire, Paris, Vrin, 1938

L'Homme contre les tyrans, Paris, Gallimard, 1944

De l'armistice à l'insurrection nationale, Gallimard, 1945

L'Âge des empires et l'avenir de la France, Paris, Défense de la France, 1945

Le grand schisme, Paris, Gallimard, 1948

Les Guerres en chaîne, Paris, Gallimard, 1951

L'Opium des intellectuels, Paris, Calmann-Lévy, 1955

Polémiques, Paris, Gallimard, 1955

La Tragédie algérienne, Paris, Plon, 1957

Espoir et peur du siècle, essais non partisans, Paris, Calmann-Lévy, 1957

L'Algérie et la République, Paris, Plon, 1958

Immuable et changeante. De la IV^e-à la V^e-République, Paris, Calmann-Lévy, 1959

La Société industrielle et la guerre suivi d'un tableau de la diplomatie mondiale en 1958, Paris, Plon, 1959

Dimensions de la conscience historique, Paris, Plon, 1961

- Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962
- Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Gallimard, 1962
- Le grand débat*, Paris, Calmann-Lévy, 1963
- La Lutte de classes. Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles*, Paris, Gallimard, 1964
- Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965
- Essai sur les libertés*, Paris, Calmann-Lévy, 1965
- Trois essais sur l'âge industriel*, Paris, Plon, 1966
- Les Étapes de la pensée sociologique. Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*, Gallimard, 1967
- De Gaulle, Israël et les juifs*, Paris, Plon, 1968
- La Révolution introuvable. Réflexion sur la révolution de mai*, Paris, Fayard, 1968
- Les Désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, Paris, Calmann-Lévy, 1969
- D'une Sainte Famille à l'autre. Essai sur les marxismes imaginaires*, Paris, Gallimard, 1969
- De la condition historique du sociologue*, Gallimard, 1971
- Études politiques*, Gallimard, 1972
- République impériale. Les États-Unis dans le monde 1945-1972*, Paris, Calmann-Lévy, 1973
- Histoire et dialectique de la violence*, Paris, Gallimard, 1973
- Penser la guerre. Clausewitz*, 2 vol, Gallimard, 1976
- Plaidoyer pour l'Europe décadente*, Paris, Robert Laffont, 1977
- Le spectateur engagé. Entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton*, Paris, Julliard, 1981
- Mémoires. 50 ans de réflexion politique*, Paris, Julliard, 1983
- Les dernières années du siècle*, Paris, Gallimard, 1984

Machiavel et les tyrannies modernes, Editions de Fallois, 1993

Studii și articole depre Raymond Aron

BAVEREZ, Nicolas — *Raymond Aron: un moraliste au temps des idéologies*, Flammarion, 1993

BENETON, Philippe — *Introduction à la politique moderne*, Hachette, "Pluriel", 1987, p. 119-126, 301-309

BESANÇON, Alain — *De la difficulté de définir le régime soviétique*, in *Présent soviétique, passé russe*, Hachette, "Pluriel", 1968, p. 133-159

CHÂTELET, François, PISIER, Évelyne — *Les conceptions politiques du XX^e-siècle*, Paris, PUF, 1981, p. 230-233, 696-704, 790-794

COLQUHOUN, Robert-Francis — *Raymond Aron*, London, Sage Publication, 1986

FERRY, Luc — *Stalinisme et historicisme. La critique du totalitarisme stalinien chez Hannah Arendt et Raymond Aron*, in Pisier, Evelyne (sous la dir. de) — *Les interprétations du stalinisme*, Paris, PUF, 1983, p. 227-255

FERRY, Luc, RENAUT, Alain — *La pensée '68*, Paris, Gallimard, 1988, p. 114-120

HOFFMANN, Stanley — *Raymond Aron*, in Chatelet, François, Duhamel, Olivier, Pisier, Évelyne, *Dictionnaire des oeuvres politiques*, Paris, PUF, 1989, p. 3-37

MERLE, Marcel — *Le dernier message de Raymond Aron*, in *Revue française de science politique*, dec. 1984

YOUNG, Oran — *Aron and the Whale: a Jonah in Theory*, in Knorr, Klaus, Rosenau, James (ed.), *Contending Approaches to International Politics*, Princeton, Princeton University Press, 1969

Prefață

Cartea pe care o înfățișez acum cititorului nu a fost nici concepută, nici proiectată în forma ei actuală, scrierea ei fiind rodul unor împrejurări speciale. Fiind invitat de către Universitatea din Aberdeen să pronunț *The Gifford Lectures* în 1962 și 1965, am ales ca temă *Conștiința istorică în gândire și în acțiune*. Îmi propuneam atunci două lucruri: în primul rând, să reiau cercetarea problemelor cunoașterii istorice, prin confruntarea metodei și a rezultatelor filosofiei analitice a anglo-americanilor cu maniera de filosofare a neokantienilor și a fenomenologilor germani, cei care constituiseră sursa mea de inspirație în *Introduction à la philosophie de l'histoire*; în al doilea rând, îmi propuneam să scriu cartea pe care o anunțasem la sfârșitul amintitei *Introduction*, carte ce urma să trateze despre *acțiunea istorică*.

Studierea *Criticii rațiunii dialectice* mi s-a părut necesară pentru pregătirea acestor conferințe și a lucrării ce trebuia să le urmeze. Într-adevăr, *Critica* reprezintă un fel de Summa, întrucât ea îmbrățișează o întreagă problematică — și anume, teoria *comprehensiunii* —, din care eu abordasem în *Introduction* doar anumite aspecte, păstrînd sensul dat *comprehensiunii* de către Dilthey și Weber. *Critica* lui Sartre cercetează limitele *comprehensibilului* și ale *inteligibilului*, în maniera în care Jaspers și Weber analizaseră domeniul psihologiei și, respectiv,

al realității sociale și istorice. Ea caută să elaboreze o tipologie a ansamblurilor practice, altfel zis a diferitelor relaționări reciproce ale individului și ale colectivului, a diverselor inserții ale colectivelor în conștiințe și, invers, a conștiințelor în colective. În sfârșit, fără a da un răspuns — acesta fiind rezervat celui de-al doilea volum — *Critica* își fixează drept ultim țel inteligibilitatea unei Istории *unice*, ea tinde să întemeieze Adevărul sau posibilitatea de Adevăr a unei totalizări a devenirii omenești, străbătînd totuși calea care-i condusesese pe neokantieni și pe fenomenologi la o concluzie contrară: cu cît comprehensiunea trecutului exprimă istoricitatea istoricului, cu atît se identifică ea cu percepția unei conjuncturi de către actor și cu atît e scutită de perspectivism. O asemenea filosofie pare să justifice formula devenită de acum banală, potrivit căreia fiecare generație, fiecare epocă, rescrie istoria întrucît își atribuie un alt trecut în funcție de viitorul către care se orientează și care-i determină — precum o neființă actualizată deja — prezentul.

La o primă lectură, *Critica* mă plictisise. Disproporția dintre întinderea (și dificultatea) cărții și, respectiv, ideile sale valabile mă exasperase. Apoi, m-am muștră întrucît mi-am dat seama că o judecam sever fără să mă fi obligat la un efort de înțelegere. Am recitit deci, cu creionul în mînă, *Critica*, lucrînd pe textul lui Sartre ca și cînd ar fi fost al unui filosof clasic. Pînă la urmă, am devenit interesat și am resimțit chiar un soi de plăcere pentru acest joc conceptual, întretăiat de descrieri adeseori arbitrare sau gratuite, uneori fermecătoare, niciodată însă indiferente.

Între prima și cea de-a doua serie de *Gifford Lectures*, am consacrat un curs de un an interpretării *Criticii*. Din cîte mi s-a relatat, auditorii, printre care se găseau și cîțiva candidați la Ecole Normale Supérieure, au considerat cursul profitabil și au

asimilat mai ușor conținutul acestei lucrări, de bună seamă indigeste. Nu am consimțit totuși ca stenograma cursului să fie publicată, știind din experiență că în acest caz nu aş mai putea redacta cartea, a cărei ciornă o constituise expunerea orală. În anii următori, am definitivat cu diferite ocazii unele din lecții, continuînd de asemenea să reflectez la tema conferințelor *Gifford* pronunțate, dar neredactate.

În cele din urmă, m-am hotărît să închei critica *Criticii* și să public lucrarea ca un prim volum de *Gifford Lectures* : confruntarea filosofiei analitice a istoriei și a fenomenologiei cunoașterii istorice va constitui materia celui de-al doilea volum; seria va fi încheiată (sau ar trebui să fie încheiată dacă timpul mi-o va îngădui) cu o teorie a acțiunii istorice sau a politicii în istorie. Tocmai pentru că amintita *Critică* include o teorie a comprehensiunii și a acțiunii istorice — comprehensiunea fiind inseparabilă de acțiune, atîta vreme cît aceasta, ca proiecție în viitor, structurează acțiunea de care ea se desprinde prin negație —, expunerea acestei sinteze cuprinzătoare, însoțită de observații și obiecții, îmi va permite, în concluzie, să izolez întrebările la care voi căuta răspuns în volumele următoare.

Critica nu a avut, cel puțin imediat după publicare, nici același ecou, nici aceeași influență ca *L'Être et le Néant*. Ea i-a descurajat pe unii dintre cititori, chiar dintre admiratorii lui Sartre. *Critica* a fost violent atacată de către Claude Livi-Strauss, căruia Sartre i-a răspuns, cîțiva ani mai tirziu, nu atît printr-o argumentare, cît printr-o denunțare politică a structuralismului. Ea rămîne un soi de monument baroc, apăsător și aproape monstruos; am comparat-o uneori cu *Tratatul de sociologie* generală al lui Pareto, în ciuda inspirației sale cu totul contrare: expresie a unei personalități bogate, complexe, contradictorii, opera îi dezgustă pe unii, îi seduce pe alții, fascinînd

poate pe toată lumea, fiind mai curînd acceptată, respectiv respinsă în întregime decît supusă unei discuții metodice. E posibil ca o gîndire ce se vrea totalizantă și care recuză procedeele obișnuite ale analizei, descompunerii, deducției, reconstrucției să impună, în chip logic sau existențial, o reacție globală de felul: accept su nu accept să mă joc de-a dialectica¹ sau — mai curînd — să ramîn în interiorul domeniului dialectic intrinsec experienței trăite.

Personal, nu cred că lucrurile stau așa: chiar dacă, în opinia mea, realitatea umană, existența se revelează unei cunoașteri care nu poate fi asimilată în chip integral cu cea din științele fizice sau fizico-chîmice, conștiința trăirii nu devine cunoaștere decît printr-o obiectivare a acesteia și prin proceduri de cercetare și de verificare (sau de confirmare) care nu diferă în mod esențial de procedurile oricărei cunoașteri universalizabile.

În rest, o dată cu trecerea anilor, *Critica* a scăpat încetul cu încetul de supliciul izolării ori al citării fragmentare. Două rezumate ale cărții au apărut în limba engleză². Relația dintre *L'Être et le Néant* și *Critique* a constituit subiect de polemici, unii comentatori afirmînd discontinuitatea radicală dintre tezele referitoare la libertate din primul volum și tezele din cel de-al doilea³, ceilalți afirmînd dimpotrivă continuitatea și compatibilitatea unora și a celorlalte. Numeroase articole au fost consacrate "celebrei dispute" dintre Jean-Paul Sartre și Claude Levi-Strauss⁴.

Evenimentele din 1968 au dat, dintr-o dată, *Criticii* o valoare politică pe care cititorii nu o bănuiseră, în cele mai multe cazuri, la apariția cărții. La începutul anilor '60, în Franța, ochii opiniei publice erau încă fixați asupra relațiilor agitate ale lui Sartre cu partidul comunist, relații a căror suprastructură o constituia dialogul existențialismului cu marxism-leninismul.

Apocalipsa revoluționară sau pseudo-revoluționară, iluzia lirică a zilelor de mai au favorizat o altă lectură. Epistémon, profesor de filosofie la Nanterre, atins (dar nu și mîntuit) de grație, a scris atunci *Ces idées qui ébranlèrent la France*. Printre aceste idei figurau, la loc de cinste, opoziția dintre *serie* și *grup*, descrierea grupului în fuziune, fenomenologia mișcărilor mulțimii și cucerirea Bastiliei. Individul scăpa de solitudine participînd la o acțiune colectivă, ai cărei participanți sînt toți agenții respectivei acțiuni, întrucît ei vizează — toți și fiecare în mod spontan — unul și același obiect. Ce contează că elanul inițial — pentru a se perpetua, ori acțiunea — pentru a reuși, se organizează și apoi înțepenesce într-o instituție! Elanul inițial, comunitatea aflată în acțiune, revolta împotriva dispersiei indivizilor și importanța colectivelor semnifică începutul omenirii.

Marxismul lui Sartre sosea, la sfîrșitul războiului, cu întîrziere: ce aberație îl făcea pe Sartre atît de încăpățînat încît să confunde "socialismul ce venea din ținuturile reci", revoluția făcută de sus în jos, venirea la putere a partidului datorită prezenței Armatei roșii cu umanismul revoluționar sau cu realizarea omului prin revoluție? În schimb, teoria grupului în fuziune și a mulțimii combatante anunța spontaneismul stîngismului anilor '60.

În Statele Unite, unii sociologi, marcați de spiritul timpului, descoperă în *Critique* evanghelia emancipării umane, noua teorie de care ar avea nevoie sociologia pentru a-și împlini vocația gîndirii acestei emancipări și pentru a contribui la ea. "*The human future is not, fundamentally, to be an extrapolation of the past; indeed, man is defined by Sartre as a flight out of the present into the future. For the very activity which is knowing, we are reminded, changes that which would be known. This is perhaps, the essential insight of existentialism; that man retains*

the capacity to invent its own laws. The totalization of any one instance is capable of transcendence through the interaction of knower and known in the next. The fundamental logic of sociology becomes, in this light, the grammar of emancipation"⁵.

După douăzeci de ani de dialog filosofico-politic cu partidul comunist și ortodoxia marxist-leninistă — *Critica* marcînd un moment al acestui dialog sau poate chiar concluzia lui —, Sartre devine, profitînd de împrejurări, heraldul (oare și eroul?*) revoluționarilor, răzvrătiți atît împotriva conservatorismului birocratic de la Moscova, cît și împotriva imperialismului de la Washington. Să fi fost vorba de o neînțelegere? Sau, dimpotrivă, alianța contra firii dintre o filosofie a libertății și Stalin (ori urmașii săi) să se fi rupt chiar în ziua în care istoria (realitatea istorică) oferea filosofului, sub speciile noii stîngi, încarnarea, zadarnic visată, a libertății în act și în acțiune?

Sartre — filosoful nu judeca aceste rezonanțe politice ale *Criticii* în funcție de propria filosofie, ca extrinsece sau străine operei sale. Orice comprehensiune este acțiune întrucît situația nu există ca situație decît prin proiectarea conștiinței în viitor. A nu afirma primatul, libertatea incondițională a omului înseamnă, pentru el, a comite nu o greșeală oarecare ci una fundamentală. A nu alege omul, înseamnă a alege contra-omul. A refuza dialectica înseamnă a afirma antidialectica. Cu alte cuvinte, alegerea filosofică se identifică sau — în orice caz — e inseparabilă de o alegere politică; ambele exprimă o alegere existențială, determinarea de sine prin sine sau o anumită alegere a ființei de către conștiință. Așa se explică propensiunea lui Sartre pentru condamnarea morală și injurierea tuturor celor care adoptă poziții politice diferite de ale sale⁶.

* (N. tr.) Joc de cuvinte intraductibil: "héraut (et le héros?)"

De bună seamă, Sartre-filosoful pune probabil mai mult preț și acordă mai multă importanță demonstrării, punerii în lumină a comprehensibilității sau a inteligibilității oricărei realități omenești, altfel zis experienței critice ce îngăduie reconstituirea dialecticii ce merge de la *praxisul* individual la practico-inert, de la dialectica constituantă a *praxisului* individual la dialectica constituită din ansambluri instituționale, fără ca exteriorizarea interiorității sau interiorizarea exteriorității să suprimă vreodată inteligibilitatea realității istorico-sociale. În mod sigur, el consideră ca pe o împlinire majoră, în ordinea teoretică, mișcarea dialectică (încă abstractă) ce *vădește* inteligibilitatea realității omenești și care atinge pragul Istoriei, Istorie al cărei Adevăr l-ar constitui marxismul și care ar fi ea însăși întronarea Adevărului. În ceea ce mă privește, întrucît nu fac distincție între această împlinire teoretică și intențiile politice ale lui Sartre, eu rămîn fidel intenției unei gândiri care nu a separat niciodată comprehensiunea și acțiunea, filosofia și politica.

E adevărat că nici *La Nausée*, nici *L'Être et le Néant* nu sugerau o interpretare a devenirii omenești de-a lungul timpului și nu păreau să se orienteze într-o asemenea direcție. Structurile fundamentale ale existenței, libertatea, alegerea de către fiecare în parte a propriului sine aparțineau mai degrabă posterității kierkegaardiene decît posterității marxiste a lui Hegel. *L'Être et le Néant* anunța o morală (din care există, după cît se pare, sute de pagini în manuscris) care nu a fost niciodată terminată. *Critica* se datorează tocmai acestui fapt, ea avînd ca sens și ca obiect, între altele, justificarea imposibilității unei morale înaintea Revoluției și chiar, dacă Revoluția se vădește finalmente imposibilă, a imposibilității oricărei morale trăite. (Critica îngăduie întemeierea moralei, *expunerea* a ceea ce ar trebui ea să fie.)

Intrat în politică după ce cucerise deja gloria literară, Sartre nu a consimțit niciodată să-și prezinte judecățile în și despre istoria în curs ca pe niște opinii între multe altele posibile, susceptibile de eroare, datorită lipsei de informații sau unei eventuale incompatibilități între obiectivele valorizate ori între obiective și mijloacele necesare atingerii lor. El a ratașat întotdeauna luările sale de poziție propriiei filosofii sau, dacă se preferă, a dat mereu luărilor sale de poziție o interpretare filosofică.

Critica permite deci mai multe lecturi. Raportată la gândirea lui Sartre, cartea prezintă un dublu interes. În primul rând, un interes speculativ: teoria ansamblurilor practice elaborează statutul colectivelor în cadrul unei filosofii ce nu cunoaște, la nivel ontologic, decît conștiințe individuale, "pentru-sine"-le sau *praxisul*. În al doilea rând, e vorba de un interes practic sau politic: cum anume *praxisul*, prins în mrejele practico-inertului, alienat fără a fi și determinat, poate surmon-ta alienarea? Creînd o societate în care *praxisul* să-și afirme libertatea altfel decît printr-un proiect revoluționar, adică altfel decît prin luptă și violență?

Critica prezintă de asemenea interes în raport cu marxismul sau, mai general, cu orice filosofie a istoriei ce pretinde să totalizeze trecutul omenesc în vederea unei salvări colective. Sartre parvine oare, și dacă da, prin ce demersuri, să înfățișeze nu numai inteligibilitatea istoriei, ci și posibilitatea unei Istории inteligibile și adevărate? Ajunge el oare să reconcilieze o ontologie a conștiinței, condamnate să fie liberă, cu o ontică a conștiinței, prinse în mrejele practico-inertului sau alienate în serii sau instituții? Se poate oare concepe o totalizare istorică în stare să conserve singularitatea experiențelor trăite? Comprehensiunea, fundament al unui marxism combativ, poate oare să ajungă la o totalizare a istoriei universale fără ca în urma

acestui proces de totalizare să dispară experiența trăită, suferințele și speranțele, sacrificiile și cuceririle oamenilor, adică tocmai ceea ce comprehensiunea istorică trebuie — în opinia lui Sartre — să salveze?

Interpretarea pe care o schițez în următoarele trei capitole neglijează relațiile — analizate pe scurt în ultimul capitol — dintre *Critique* și *L'Être et le Néant*, care ar necesita studii mai lungi și mai dificile. Uneori, expunerea mea se îndepărtează de vocabularul sartrian în avantajul unei clarități cel puțin aparente și cu riscul falsificării sensului textului (în măsura în care acesta se vrea un text riguros teoretic). Dintre diversele lecturi posibile, m-am oprit mai ales la două: e vorba, mai întâi, de transfigurarea marxismului în *marxism comprehensiv* în scopul elaborării statutului colectivelor, a relațiilor conștiințelor individuale cu cele colective; pe de altă parte, e vorba de trecerea — posibilă sau imposibilă — a acestui marxism comprehensiv la acțiunea în istorie și la inteligibilitatea unei Istorii ca întronare a adevărului.

Prima conferință servește drept introducere la cel de-al doilea volum (fenomenologie a istoriei și filosofie analitică), iar cea de-a doua — în absența unei interpretări a Istoriei —, temei acțiunii în istorie. Ambele conferințe au deci ca temă *Conștiința istorică în gândire și în acțiune*.

Joucas, august 1972

Note

1. Cf. Sheridan (James F.), *Sartre. The radical conversion*, Ohio Univ. Press, Athenes, Ohio, 1969, p.154-156.
2. R.D.Laing, D.G.Cooper, *Reason and Violence. A decade of Sartre's Philosophy*, Tavistock Publication, London, 1964 și Desan (Wilfrid), *Sartre's marxism*, New York, Doubleday, 1965.
3. De pildă, Mary Warnock, *The philosophy of Sartre*, Hutchinson Univ.

Library, 1965 și Walter Odajnyk, *Marxism and existentialism*, New York, Doubleday, 1965.

4. De pildă, Lawrence Rosen, "Language, History and the logic of inquiry în Levi-Strauss and Sartre", *History and Theory*, vol.X, no.3, 1971, p. 269-294.
5. Robert W. Friedrichs, *A sociology of sociology*, New York, Free Press, 1970, p. 280.
6. De pildă, formula "anticomuniștii sînt niște potăi".

Capitolul întâi

DESPRE CRITICĂ

Cele trei cuvinte din titlu — *critică, rațiune, dialectică* —, ce provin dintr-o lungă tradiție, nu sînt definite univoc de la bun început. E, poate, nevoie să citești întreaga carte pentru a le sesiza semnificația exactă și totală. Trebuie totuși să încep cu ceva, și mi se pare normal s-o fac cu termenul *critică*, acesta presupunînd de altfel elucidarea, cel puțin provizorie, a celorlalți doi termeni — *rațiune* și *dialectică*.

Sartre însuși scrie în prefață că "în mod logic", *Questions de méthode* trebuia să apară după *Critique de la raison dialectique*, întrucît aceasta din urmă "vizează constituirea fundamentelor critice" ale primei lucrări. Sartre adăuga însă că lucrările nu au apărut în această ordine deoarece s-a temut ca "acest munte de hîrtii să nu pară inutil". De fapt, doar un cititor superficial ar fi putut cădea victimă unei asemenea erori. "Considerațiile metodologice" din *Questions*¹ decurg din *Critique* sau se întemeiază pe metodologia de aici; în schimb, doar o mică parte din tezele și temele din *Critique* apar în cealaltă lucrare.

Simplificînd, s-ar putea spune că prima — o lucrare de circumstanță — e o dezvoltare *metodologică*, în timp ce a doua ajunge la fundamentele critice și — așa cum vom vedea — ontologice. Însă *Questions* ne oferă și *mai mult*, și *mai puțin*

decît *metodologia* ale cărei fundamente le constituie *Critique*: *mai mult*, pentru că Sartre își consacră eforturile în principal refutării unui marxism degenerat, fosilizat, devenit "idealism voluntarist"; *mai puțin*, pentru că el nu elaborează, în mod riguros și în detaliu, metodologia științelor antropologice.

Nimic nu te împiedică să folosești *Questions* pentru a înțelege *Critique*, în măsura în care un text polemic, destinat unui public marxist, se citește mai ușor și disimulează dificultățile. *Critique* e totuși un text suficient sieși, în timp ce *Questions* nu sugerează nici măcar scopul și amploarea demersului autorului — unul de inspirație kantiană, întrucît el ar fi trebuit să facă pentru *Rațiunea dialectică* ceea ce *Critica rațiunii pure* făcuse pentru *Rațiunea analitică*. Însă cum nici unul din membrii tribului filosofilor nu știa, înainte de apariția cărții lui Sartre, prin ce se distinge o Rațiune dialectică de Rațiunea analitică, și nici dacă și cum anume e îndreptățită distincția celor două Rațiuni, *Critica* (sau cercetarea fundamentelor) devine și ea o cercetare a Rațiunii dialectice însăși. E vorba în același timp de evidențierea realității, a limitelor și a validității Rațiunii dialectice a cărei metodologie, schițată în *Questions*, apare ca o consecință și o ilustrare.

Sartre însuși își prezintă demersul critic ca fiind destinat, înainte de orice, întemeierii materialismului istoric: "...am spus și o repet că singura interpretare valabilă a Istoriei omenеști este materialismul istoric. Nu voi expune aici, din nou, ceea ce alții au făcut de o mie de ori; de altfel, nu asta mi-am propus. Dacă ar fi însă vorba să rezum această introducere, aș putea spune că materialismul istoric constituie propria sa verificare în mijlocul raționalității dialectice, dar că el nu întemeiază această raționalitate, chiar dacă și mai ales atunci cînd face din Istoria

dezvoltării sale o Rațiune constituită. Marxismul e însăși Istoria ce capătă conștiință de sine; valoarea îi e dată de conținutul său material, care nu este și nici nu poate fi pus aici în discuție” (p. 134).

Un asemenea text dă naștere mai multor întrebări: de ce materialismul istoric constituie — ca într-o întoarcere subită la spinozism — propria sa verificare? În ce constă materialismul istoric a cărui evidență se impune de la sine și prin sine? Se reduce oare această evidență la formule vagi sau goale de tipul ”omul își face istoria, însă pe baza condițiilor materiale date”? În ce constă ”conținutul material” al materialismului istoric ce nu trebuie pus în discuție: e vorba de contradicțiile capitalismului, de lupta de clasă ori de raporturile de producție? Chiar dacă, așa cum vom vedea mai târziu², cartea nu dă un răspuns categoric la aceste întrebări, demersul lui Sartre poate fi totuși înțeles. E suficient să se admită discriminarea dintre marxism ca *interpretare concretă* sau *substanțială* a Istoriei și *formele* sau *schemele de inteligibilitate* din interiorul marxismului, ori *condițiile necesare pentru ca marxismul să poată fi adevărat* și, de îndată, chestiunile critice, chiar dacă Sartre le formulează în legătură cu marxismul, încetează să mai depindă de acesta. E vorba de chestiuni pur teoretice: ”*în ce condiții e posibilă cunoașterea unei istorii*”³? *În ce limite pot fi necesare legăturile evidențiate? Ce e raționalitatea dialectică, care sînt limitele sale și care-i e fundamentul?*” (p. 135).

Prima întrebare nu se referă, dacă o interpretez bine, la cunoașterea unei istorii oarecare, nici a unui fragment al trecutului omenesc, ci la cunoașterea unei istorii *unice*, cu alte cuvinte, a unității Istoriei. (E vorba de unitatea Istoriei *cunoscute* ce o implică pe cea a Istoriei *reale*, datorită relației dialectice dintre ”a face” și ”a cunoaște”.) A doua și a treia chestiune se implică una pe cealaltă, cu toate că ordinea inversă ar fi fost

mai logică. De asemenea, chestiunea *unității* Istoriei ar fi trebuit să fie ulterioară celei a dialecticii (sau libertății) și necesității. Ordinea urmată de Sartre, în acest text, depinde de raportarea sa la marxism.

Dacă am pleca de la sartrism sau de la filosofia sartriană a libertății, formularea problemei critice ar deveni mai clară și mai satisfăcătoare. Vom spune — și vom avea ocazia s-o repetăm — că originea oricărei reflecții este și nu poate fi decât *praxisul* individual, liber și translucid. "*Ca logică vie a acțiunii, dialectica... se descoperă în cursul praxisului — ca un moment necesar al acestuia... și devine metoda teoretică și practică atunci când acțiunea în curs de desfășurare își dezvăluie mobilul. În cursul acestei acțiuni, individul descoperă dialectica atât ca transparență rațională — în măsura în care el o face, cât și ca necesitate absolută — în măsura în care ea îi scapă sau, altfel zis, în măsura în care o fac alții...*" (p. 133)⁴. Libertatea, ca *praxis* al fiecăruia, se ciocnește deci de necesitatea pe care o constituie libertatea celuilalt. "Reciprocitatea contrariilor și a autonomiilor" traduce această dialectică, înrădăcinată într-un nominalism radical: evidența, transparența sînt date înainte de toate în *praxisul* individual, ca unul din momentele proprii lui desfășurări. Din întâlnirea cu Celălalt ia naștere o necesitate⁵. Al treilea moment corespunde primei întrebări: e posibilă cunoașterea unei istorii unice? Într-adevăr, dacă plec de la *praxisul* individual, dialectic și totalizant, lumea umană se destramă într-o pluralitate de dialectici sau totalizări singulare în timp ce adevărul marxismului presupune — ca o condiție de posibilitate — "*totalizarea totalizărilor concrete operate printr-o multiplicitate de singularități totalizante*" (p. 132).

Inversînd ordinea celor trei chestiuni formulate mai sus, demersul critic capătă un alt chip, părăind a fi legat de marxism mai degrabă printr-un accident biografic sau istoric, decît prin

natura sa. Să uităm o clipă ralierea lui Sartre la marxism și să ne raportăm, cu ajutorul minții, la *L'Être et le Néant*. Să substituim *praxisului* termenul "pentru sine". Omul, sau mai curînd conștiința, este libertate. Comentatorii au considerat adeseori ca paradoxală adeziunea lui Sartre nu la marxism-leninism, ci la marxism sau la un anumit marxism hegelianizat sau existențialist. *Critique* tinde să rezolve paradoxul ocupîndu-se de o problemă ce-l preocupa pe Sartre într-o perioadă în care el nu mai era interesat de marxism sau de Revoluție, și anume: care e natura cunoașterii pe care o putem dobîndi despre lumea umană, despre lumea țesută de nenumăratele acțiuni ale unor conștiințe libere (cărora le vom spune de-acum încolo praxisuri)? Prin ce diferă cunoașterea libertății (sau a "pentru sine"-lui) de cunoașterea lucrurilor sau a "în sine"-lui?

Sartre nu se sinchisește deloc de epistemologie și dacă împrejurările nu l-ar fi silit la un dialog cu marxism-leninismul, el nu s-ar fi interogat probabil niciodată în legătură cu metodologia științelor umane și nici nu ar fi scris prolegomenele oricărei antropologii viitoare. Nu e mai puțin adevărat — așa cum vom arăta în capitolul VI — că *L'Être et le Néant* conținea deja în germene analizele din *Critique* și că lumea umană constituită din relațiile circulare dintre *în sine*, *pentru sine* și *pentru celălalt* necesită o modalitate specifică de interpretare și cunoaștere. Această modalitate, pe care Sartre o găsește în metodologie, este comprehensiunea, autorul referindu-se explicit la "ceea ce psihiatrii și istoricii germani au numit «comprehensiune»" (*Questions*, p. 96), indispensabilă pentru înțelegerea sensului unei conduite umane. El adăuga: "...nu e vorba nici de un dar aparte, nici de o facultate specială de intuiție: această cunoaștere e pur și simplu mișcarea dialectică ce explică actul prin semnificația sa ultimă plecînd de la condițiile inițiale". Analistii anglo-saxoni o numesc explicație

sau explicitare teleologică. Conjuncția materialismului istoric și a comprehensiunii psihiatrilor și istoricilor germani dă naștere la ceea ce eu propun să se numească un *marxism comprehensiv* (*verstehender Marxismus*).

Originea acestui marxism comprehensiv iese imediat la iveală dacă cercetăm biografia lui Sartre. Elev la École Normale Supérieure, el a revăzut împreună cu Nizan o traducere din *Psihopatologia generală* a lui Jaspers⁶. Pe de altă parte, el nu îi ignora pe Dilthey, Max Weber și Simmel, pe care probabil nu i-a citit, dar ale căror idei principale le-a aflat din teza mea secundară⁷ și din cărțulia pe care am închinat-o *Sociologiei germane contemporane*.

La fel ca psihiatrii și istoricii germani, la fel ca Jaspers, Dilthey ori Max Weber, Sartre afirmă originalitatea științelor umane, a istoriei, sociologiei, etnologiei, etc... Ca și ceilalți, el întemeiază această originalitate pe caracteristicile proprii, adică umane, ale obiectului. Conduita oamenilor nu poate fi explicată în felul în care sînt explicate comportamentele furnicilor ori mișcările electronilor. Am avea de-a face cu o sociologie a furnicilor și nu a oamenilor, dacă am neglija diferența radicală dintre *în sine* și *pentru sine*, libertatea "pentru sine"-lui, care e întotdeauna condiționată de o situație, dar nu e niciodată determinată de ea (fiind, în rest, definită de un proiect), deci, dacă am neglija libertatea "pentru sine"-lui ori caracterul totalizator al *praxisului*, al conștiinței active sau acționale.

Dilthey și Weber ar fi acceptat definiția dată de Sartre comprehensiunii în textul pe care l-am citat mai sus (p. 96). "*Semnificația ultimă*" e echivalentă cu scopul, iar condițiile inițiale constituie situația. În loc să rămînă la relația mijloc — scop⁸ caracteristică pentru finalitatea rațională (*Zweckrational*) a acțiunii, el folosește o formulare susceptibilă de o

aplicare mai largă: proiectul de viitor al conștiinței, proiect ce poate fi *înțeles* plecînd de la condițiile inițiale fără ca acestea să determine scopul acțiunii. Strategia unei căpetenii militare, ca și comportamentul unui nevrozat țin ambele de o asemenea comprehensiune.

Max Weber nu ar fi denumit probabil dialectic(ă) nici proiectul conștiinței și nici cunoașterea noastră despre acesta. Dar, exceptînd această rezervă terminologică, el nu ar fi găsit nici o contradicție majoră între propria sa teorie a comprehensiunii și cea a lui Sartre, *așa cum e ea schițată în textul citat*. Ca epistemolog al cunoașterii istorico-sociologice, Sartre se înscrie în descendența filosofilor idealiști — majoritatea germani —, care au căutat să întemeieze, la sfîrșitul secolului trecut și la începutul secolului nostru, științele spiritului (*Geisteswissenschaften*), prin reconcilierea cunoașterii riguroase și, respectiv, a hermeneuticii sau a perceperii semnificațiilor imanente ale realității umane. Marxismul lui Sartre, devenit *comprehensiv*, are ca fundament existența umană sau "*omul... pentru sine și pentru ceilalți...*, *adică o ființă semnificantă*; el e o ființă semnificantă întrucît nu putem înțelege niciodată vreunul din gesturile sale fără a depăși simplul prezent și fără a-l explica prin viitor. În plus, omul este un creator de semne în măsura în care, anticipîndu-se mereu, el folosește anumite obiecte pentru a le desemna pe cele absente sau viitoare. Ambele operații se reduc însă la depășire: depășirea condițiilor prezente în vederea schimbării lor ulterioare e același lucru cu depășirea obiectului prezent în vederea unei absențe. Omul construiește semne pentru că e semnificant în însăși realitatea sa și el e semnificant pentru că e o depășire dialectică a tot ceea ce e doar dat. Ceea ce noi numim libertate este ireductibilitatea ordinii culturale la cea naturală" (*Questions*, p. 96).

Metoda regresiv-progresivă, un du-te-vino între

condițiile inițiale și proiect, nu e radical diferită de cea comprehensivă, folosită în chip spontan de către istorici și etnografi atunci cînd se străduiesc să perceapă sau să reconstituie experiențele trăite. O conduită, o operă, o decizie nu își dezvăluie semnificația sau semnificațiile decît prin dubla raportare la situația în care se află actorul și la proiectul prin intermediul căruia actorul însuși își definește situația depășind-o. Proiectul transformă situația care-l condiționează.

Metoda sartriană are totuși un element original, și anume accentul pus pe *proiect*. Sociologii cad sub incidența criticii lui Sartre întrucît ei ignoră sau subestimează, în societățile pe care le studiază, umanitatea oamenilor, adică *fînta-proiect*. Nu se poate spune că omul s-ar defini în mod esențial prin istoricitate — căci există și societăți fără istorie —, ci "*prin posibilitatea permanentă de a trăi istoric rupturile care bulversează uneori societățile repetitive*" (*Questions*, p. 103-104, nota), cu alte cuvinte, prin posibilitatea permanentă de istoricitate pe care istoria însăși o revelă *a posteriori*.

Conștiința sartriană înglobează deopotrivă raționalitatea finală a lui Weber și experiența trăită a lui Dilthey. Ea are caracterul totalizant (sau înglobant) al ultimei și orientarea către un transcendent a celei dintii. Devenită *praxis* și *acțiune* (muncă) prin naturalizare marxistă, ea rămîne proiect, transcendență, extaz, afară din sine în orice moment, neant față de *în sine*. *Critique* are drept rezultat sau concluzie epistemologică o teorie marxisto-existențialistă a comprehensiunii și a științelor umane. Ea se situează însă la un nivel transcendent sau chiar ontologic. Pentru un sociolog sau un epistemolog ca Max Weber, de pildă, nu contează atît afirmarea comprehensibilității acțiunilor sau a operelor umane, cît precizarea condițiilor de adevăr sau de verificare a judecăților istorice sau sociologice. Or, experiența critică a lui Sartre nu

întretaie această problematică. Totul se petrece ca și cum ea ar trebui să întemeieze inteligibilitatea *întregii* istorii, a celui mai mic fragment al totalității. Experiența critică nu demonstrează, ci *înfățișează*; ea nu raționează, ci descrie fenomenologic. Critica e în același timp și experiență pentru că este o conștientizare a Istoriei trecute, de către fiecare și de toți. Plecînd de la *proiect* sau de la *praxis* (ce acționează pentru sine), critica urmează, într-o descriere fenomenologică, obiectivarea subiectivului și interiorizarea obiectivităților; ea pune în lumină ireductibilitatea istoriei (a realității) la intențiile actorilor, menținînd totuși inteligibilitatea întregii istorii, cea care *de iure*, dacă nu și *de facto*, e ontologic reductibilă la *praxisuri*, fie ele și deviate, alienate ori prizoniere unul altuia sau prizoniere ale propriilor lor opere comune.

La un moment dat, Sartre pare să facă aluzie la distincția dintre două feluri de științe pentru a le respinge în chip radical. De fapt, e vorba de o chestiune terminologică. La începutul *Criticii*, în capitolul intitulat "Critique de l'expérience critique", el introduce termenul *înțelegere* (*intellection*) pe care îl apropie și îl distinge de cel de *comprehensiune* (*compréhension*) (definit în *Questions*), scriind: "*de fapt, există obișnuința opunerii înțelegerii (rezervate demersurilor Rațiunii analitice) comprehensiunii (pe care am întâlni-o doar în științele umane). Această distincție — indiferent de răspîndirea sa — r.u are nici un sens. Nu există inteligibilitate în științele naturii: atunci cînd praxisul își pune amprenta pe un sector al exteriorității inerte, el produce și descoperă necesitatea ca o imposibilitate: și anume aceea că faptele luate în considerare să fie altfel decît sînt...; Rațiunea se transformă atunci într-un sistem inerțial pentru a regăsi succesiunile în exterioritate și pentru a produce și descoperi deopotrivă necesitățile ca singura lor unitate exterioară. Necesitatea ca succesiune în exterioritate (clipele sînt exterioare*

unele față de celelalte și e imposibil ca ele să se succedă într-o ordine diferită) nu e decît spiritul ce produce și își descoperă propria limită, adică spiritul ce produce și descoperă imposibilitatea de a gândi în exterioritate" (p. 160 - 161)⁹.

Textul de mai sus, care pare să respingă distincția dintre științele naturale și științele umane, transferă de fapt această distincție pe un plan transcendentă sau ontologic. Din vocabularul folosit rezultă că *inteligibilitatea* ar fi incompatibilă cu *necesitatea*, sau — în alți termeni — că o demonstrație matematică sau un calcul logic nu ar poseda nici o *inteligibilitate*. Avem de-a face, de bună seamă, cu un vocabular ciudat, cîtă vreme o demonstrație sau un calcul ajung la niște concluzii pe care nimeni nu le poate refuza în chip rațional, dar pe care Sartre le botează totuși *ininteligibile*. Cred că explicația e următoarea: înțelegerea (*intellection*) (iar *comprehensiunea* (*compréhension*) e o specie a sa) e legată de proiect, de gîndirea ce gîndește (*la pensée pensante*) și ea dispare o dată cu necesitatea ce te împiedică să gîndești în măsura însăși în care gîndirea implică libertatea, totalizarea activă și nu supunerea pasivă față de o necesitate înscrisă în succesiunea clipelor sau în șirul propozițiilor exterioare unele celorlalte, pe scurt în lucruri.

Praxisul operează desigur în științele naturii atunci cînd organizează materia, elaborează variabilele sau îmbrățișează dintr-o dată o serie de propoziții corelate. Dar el nu o face decît pentru a-și nega sau descoperi propriile limite, adică limitele proiectului său liber. Nu se vorbește de înțelegerea unei demonstrații matematice sau a unei probe experimentale decît pentru că, în acest caz, *comprehensiunea* reprezintă chiar demersul gîndirii și orientarea sa, ea scoțînd de asemenea la iveală "o noutate ireductibilă în ordinea Cunoașterii și a

aplicațiilor sale practice” (p. 149). Noutatea, în acest caz, constă în substituirea unei cunoașteri probate unei ipoteze vagi.

Rațiunea dialectică găsește în *praxisul* individual modelul de inteligibilitate care *”pune în evidență noul plecînd de la vechi; ea își înfățișează producerea transparentă și practică a noului plecînd de la factorii anterior definiți și în lumina totalizării”* (p. 159, nota). Această inteligibilitate intrinsecă nu se regăsește în afara regnului omenesc. Evidentă atunci cînd e dată conștiinței, ea poate fi prezentată cel mult cu titlu de ipoteză atunci cînd e vorba de natură. Sartre consacră cîteva rînduri (p. 124) dialecticii naturii a lui Engels și celor trei legi ale acesteia (legea transformării cantității în calitate și invers, legea interpretării contrariilor, legea negării negației). În măsura în care dialectica se vedește a fi conștiința de sine a *praxisului* individual, avem certitudinea imediată că acțiunea umană, cel puțin cea individuală, are un caracter dialectic. Doar experiența ne-ar putea spune dacă acest caracter afectează anumite fenomene ale naturii. Mai trebuie adăugat că o dialectică a naturii, pe care Sartre o consideră ipotetică, ar deveni imposibilă dacă totalizarea și transcendența proiectului ar fi inseparabile de *pentru sine* la nivel ontologic.

Cum trebuie oare interpretate opoziția exteriorității și a interiorizării, a relațiilor analitice de exterioritate și a relațiilor sintetice de interioritate? Sartre folosește diferite formule care nu sugerează întotdeauna aceeași idee sau aceeași imagine. Uneori spiritul se orientează către opoziția dintre *res extensa* și gîndire: în subsolul obscur al filosofiei sartriene subzistă un cartezianism pe care el însuși l-a asumat atunci cînd a comparat carteziana libertate divină pe care adevărul nu o limitează și libertatea *”pentru sine”*-lui care nu își poate părăsi destinul său de ființă, în ultimă analiză, responsabilă de sine. Alteori, distincția kantiană a judecăților analitice și a judecăților sintetice

se estompează. Înțelegerea (*intellection*) intrinsecă nu există decît în și prin mișcarea conștiinței: judecățile analitice, care sînt în mod esențial șiruri de identități, constituie un schelet mecanic ce susține conștiința, chiar dacă el e creația acesteia. În schimb, Rațiunea dialectică trebuie să fie definită "ca *inteligibilitatea absolută a unei noutăți ireductibile*, în măsura în care aceasta e o ireductibilă noutate. Avem de-a face cu contrariul efortului pozitivist și analitic, care încearcă să lămurească faptele noi prin reducerea lor la cele vechi...Exigența inteligibilității poate părea aici paradoxală. Noul ca nou pare a scăpa intelectului: calitatea cea nouă e acceptată ca o apariție brută sau, în cel mai bun caz, se presupune că ireductibilitatea sa e provizorie și că analiza va da mai târziu la iveală elementele vechi" (p. 147).

Aceste expresii sînt suficiente pentru a demonstra că noutatea, o creație a *praxisului*, diferă în mod radical de judecățile sintetice și că fundamentele critice ale Rațiunii dialectice nu au nimic comun cu efortul critic necesar demonstrării posibilității judecăților sintetice apriori. "Agentul practic își este sieși transparent, ca unitate unificatoare a propriului sine și a mediului său" (p. 150). Această inteligibilitate e legată de calitate, de noutate, de singularitate. Gîndirea umană ca *praxis* "e caracterizată în mod fundamental ca înțelegere a noului (ca reorganizare perpetuă a datului în funcție de actele lămurite de propriul lor scop)" (p. 150)¹⁰. Ceea ce Sartre numește *sintetic* — prin raportare la *analitic* — este totalizarea prin intermediul conștiinței, proiecția în viitor, reorganizarea unui ansamblu în raport cu un scop vizat. Această mișcare de transcendere activă sau reorganizatoare se confundă cu experiența proprie *praxisului*. *Praxisul* întîlnește apoi¹¹ relațiile analitice, exterioritatea constrîngătoare, structura mașinilor, provenită din activitatea organizațională,

deopotrivă practică și sintetică. Însă analiza relațiilor necesare de exterioritate sau a necesității exterioare nu va da seamă de mișcarea sintetică, adică de aventura singulară a unei conștiințe sau a umanității, și una și cealaltă, în mod fundamental omogene (p. 143).

Distincția metodologică făcută de psihiatrii și istoricii germani devine deci distincția dintre Rațiunea analitică și Rațiunea dialectică, dintre necesitate și evidență, exterioritate și interioritate. Cele două caracteristici ale *comprehensiunii* — punerea în relație a elementelor și a întregului, mai mult sau mai puțin reductibil la suma sau la reunirea elementelor, și respectiv reorganizarea permanentă a totalizărilor în funcție de viitor — rămân cele ale înțelegerii (*intellection*). Aceasta are totuși o extensiune mai largă decât comprehensiunea — care presupune referirea la un *praxis* individual, la *intenționalitatea* unui agent, a unei persoane sau a unui grup. În schimb, înțelegerea (*intellection*) și nu comprehensiunea e cea care regăsește dialectica atunci când lipsește *praxisul* individual; "*acțiuni fără agent, producții fără producător, totalizări fără totalizator, contra-finalități, circularități infernale*" (p. 161).

Și în acest caz e vorba de o problemă implicată de teoria comprehensiunii, atît în varianta lui Dilthey, cît și în cea a lui Weber. Explicarea teleologică a unei conduite individuale se impune, ca să zicem așa, de la sine. Cum anume să desemnez actul pe care-l săvîrșesc chiar acum, așezat la birou, înconjurat de cărți, multiplicînd mîzgăliturile de cerneală albastră pe hîrtia albă, altfel decât zicînd că scriu? Iar dacă soția mea m-ar întreba ce fac, i-aș răspunde că scriu primul capitol dintr-o carte despre gîndirea politică a lui Sartre. Conținutul însuși al acțiunii mele nu se determină decât prin finalitatea sa. În acest sens, definiția acțiunii umane este teleologică. Plecînd de aici, metodologul se va întreba cum poate fi *cunoscută* finalitatea acțiunii celor-

lalți, iar epistemologul va căuta să vadă dacă și în ce limite realitatea socio-istorică poate fi înțeleasă în felul în care e înțeleasă acțiunea scriitorului.

Critica, în sensul în care o ia Sartre, se distanțează aici decisiv de critica kantiană. Punctul de plecare nu e *judecata sintetică a priori*, ci activitatea sintetică, unificatoare, a conștiinței, așa cum a definit-o *L'Être et le Néant*. Scopul nu este acela de a expune sau demonstra în ce condiții e posibilă această activitate: demonstrația kantiană (în interpretarea lui Sartre) se bazează pe o judecată factuală (deci ininteligibilă), și anume "experiența are loc" (p. 136). Judecățile sintetice *a priori* sînt întemeiate pe un fapt, în măsura în care fără ele experiența ar fi imposibilă. *Praxisul* individual, transparent, model al inteligibilității, nu are deci nicidecum nevoie de fundament. El solicită un demers regresiv care să descopere mai întîi *necesitatea* ce contrazice în aparență structura imediată a *praxisului* organizator, care e o totalizare liberă; apoi *inteligibilitatea* a ceea ce nu e comprehensibil, cu alte cuvinte, prezența unor scheme inteligibile ale comprehensiunii în ansamblurile umane ce nu pot fi raportate la intenționalitatea unui agent; în fine, totalizarea posibilă a întregii Istории umane sau unitatea Istoriei umane care, avînd drept origine *praxisul* unor ființe organice, se prezintă dispersată într-o multitudine indefinită de totalizări singulare.

Definită în acest mod, critica sartriană evocă — în opinia mea — nu atît critica kantiană, cît mai curînd proiectul diltheyan al unei critici a Rațiunii istorice. Ca și Dilthey, Sartre caută să aducă la lumină conceptele, *universalele* necesare înțelegerii (*intellection*) lumii istorice. Ca și Dilthey, el vrea să salveze singularitatea fiecărei existențe, a fiecărei epoci, și nu

să reducă noul la ceea ce e cunoscut, ori să explice concretul prin abstract. Ca și Dilthey, el visează să ajungă de la biografie la Istoria universală, și una și cealaltă într-o totalizare și aventură unică. Dilthey, chiar în a doua parte a vieții, nu s-a îndepărtat de acest proiect, care avea un caracter prea istoric și prea pozitivist, dar insuficient de filosofic pentru a depăși stadiul schițelor ori al intuițiilor. Sartre, în schimb, ignora suficient de mult istoria-realitate pentru a putea imagina totalizarea ei; filosof și romancier, el a reușit să scrie istoria totală a unei existențe (Flaubert) și a conceput universalele practico-inerte, cu ajutorul cărora istoria — așa cum s-a derulat ea — rămîne *de iure* integral inteligibilă (dar nu și comprehensibilă).

Folosind expresii ușor diferite, vom spune că la Sartre critica tinde să evidențieze *inteligibilitatea* întregii istorii chiar dacă doar niște fragmenete ale acesteia se pretează comprehensiunii, altfel zis se lămuresc prin intenționalitatea unor agenți. Dacă oamenii ar ști istoria pe care o fac, atunci distincția dintre înțelegere (*intellection*) și comprehensiune ar dispărea. Or ei nu știu istoria pe care o fac și, cu toate că marxismul trebuia să le dea șansa de a o ști, ei au ignorat această șansă în mod necesar. Dacă *praxisul* — lucid și transparent — devine conștient de propriul său proiect, în schimb acțiunea săvârșită asupra lucrurilor și sub privirile celorlalți nu mai păstrează evidența semnificației sale. "...*Inteligibilitatea praxisului se va ciocni de rezultatul acestui praxis, așa cum era el proiectat și deopotrivă ca mereu altul, iar acest alt rezultat (adică unul legat de întreg și prin exterioritate) se va vădi ca neputînd să fi fost diferit de ceea ce este*" (p. 159, nota). Libertatea necesară (*praxisul* nu poate să nu fie liber) întâlnește în mod liber necesitatea: diversitatea exterioară comunică proiectului o parte din necesitatea ce o constituie ca exterioritate. Evidența

proiectului și necesitatea rezultatului, reconcilierea dialectică a libertății totalizatoare și a dispersiei inevitabile întemeiază sau trebuie să întemeieze inteligibilitatea Istoriei, ca opera necesară a unor oameni liberi. Prin acest demers, critica Rațiunii istorice, sau aducerea la lumină a inteligibilității realității umane plecînd de la comprehensibilitatea *praxisurilor*, dar și depășind-o, răspunde exigențelor a ceea ce am numit *marxismul comprehensiv*.

Marxismul, atît al celei de-a II-a, cît și al celei de-a III-a Internaționale, a fost interpretat în mod oficial în cadrul unei filosofii pozitivistice sau materialiste, în orice caz obiectiviste. Legile istoriei apăreau ca tendințele necesare ale macro-mișcării. Aceste legi sau aceste preținse legi treceau pe deasupra actorilor; era vorba de dialectică doar întrucît observatorul percepea sau credea că percepe în ele raportul momentelor, în particular contradicția, negarea și negarea negației, ce structurează logica acțiunii umane. Omul descoperă dialectica în *praxis*: a răpi dialecticii caracteristicile sale umane și a o proiecta în natură înseamnă a o văduvi de raționalitatea și inteligibilitatea sa. Devenită lege a lucrurilor în urma unui decret arbitrar, ea se degradează, ajungînd necesitate oarbă, îninteligibilă.

De bună seamă că, prin instituirea categorică a unui nominalism dialectic — *praxisul* individual fiind și rămînînd modelul și originea oricărui *praxis* — Sartre nu va regăsi prea ușor macro-dialectica mișcării globale. Experiența critică are drept obiect tocmai regăsirea inteligibilității *praxisului* individual în colective și posibilitatea unei macro-dialectici sau a unei unificări totalizatoare a totalizărilor dispersate. Atunci cînd Sartre își prezintă demersul ca fiind destinat întemeierii marxismului (sau a posibilității Adevărului interpretării, pe care el o dă drept evidentă), el omite să adauge în chip explicit

faptul că el căuta aceste fundații plecînd de la propria sa filosofie sau de la propria ontologie, cea a "pentru sine"-lui, a proiectului, a libertății. Sartre înmulțește deci paradoxurile: el fondează necesitatea istoriei globale pe libertatea agenților individuali; dialectica apare o dată cu acțiunea individuală, nu cu dialogul; ea totalizează diversitatea în vederea unui scop viitor; liberă prin esență (sau avînd drept esență lipsa esenței) ea nu se supune, ca dialectică, nici unei legi, naturale sau ideale.

Critica sartriană, străină marxism-leninismului, păstrează oare vreo legătură cu critica marxistă? Așa după cum se știe, Marx a folosit, de-a lungul întregului său itinerar de savant și de revoluționar, termenul de *Critică*. În primii ani din deceniul al patrulea, înainte și imediat după căsătoria sa, Marx anunța mai multe lucrări ce ar fi trebuit să critice în mod succesiv religia, politica, arta însăși. *Capitalul* are ca subtitlu *Critica economiei politice*. O formulă faimoasă din *Introducerea la Critica filosofiei hegeliene a dreptului* îi revelă dubla finalitate: arma criticii se desăvîrșește în critica armelor. Critica *demască* realitatea dezvăluind-o ca inadecvată conceptului ei; acțiunea nu rămîne însă mai puțin necesară, întrucît ea trebuie să execute decizia luată de gîndire și să reconcilieze ființa cu rațiunea. Avem de-a face deci cu solidaritatea marxistă dintre comprehensiune și acțiune izvorîtă chiar din istoria aflată în curs de desfășurare: în această privință, Sartre se poate considera fidel intenției lui Marx.

În diferite perioade, acesta a conceput critica și în alt fel. Într-un rezumat care, în mod voit și inevitabil, rămîne superficial, pot fi distinse în cazul lui Marx trei momente sau trei interpretări ale criticii: critica vocabularului hegelian, cel mai adesea de inspirație feurbachiană; critica istorică ce tinde să explice operele prin clasele pe care ele le exprimă sau prin raporturile de producție ce le determină sau condiționează; în

fine, critica economiei politice, adică dezvăluirea falsității reprezentării pe care economia burgheză o dă capitalismului și — simultan — dezvăluirea adevărului ideologic al acestei reprezentări ca una tipică pentru percepția lumii capitaliste de către cei ce trag profit din ea.

Althusser¹² încearcă să stabilească o *tăietură epistemologică* între critica hegeliano-feuerbachiană și știința sau teoria istoriei, cea care ar constitui aportul decisiv al lui Marx. De fapt, lectura din *Grundrisse*, în care se regăsesc temele și conceptele din *Manuscrisele economico-filosofice* e suficientă pentru a dovedi că tăietura epistemologică nu e niciodată radicală în mintea lui Marx. Noțiunea hegeliană de *alienare* (*Entauserung* sau *Entfremdung*) servește drept instrument criticii religiei, dar și criticii mărfii-fetiș. Omul proiectează în lumea de dincolo, într-o ficțiune transcendentă, propria esență pe care nu și-o împlinește pe pământ. Într-o manieră cel puțin analogă, el devine prizonier al mărfurilor, al pieții și al legilor ei; își pierde conștiința de sine ca și conștiința realității ultime, esențiale, și încetează să mai comunice în mod direct cu semenul său; între el și acesta se interpun raporturile de producție. Mărfurile apar ca lucruri în sine, cu toate că ele nu sînt decît muncă cristalizată. Odată demascate alienările religioase sau economice, tema întoarcerii la omul concret servește drept fir conducător umanismului lui Marx, acesta reprezentînd *una* din interpretările gândirii lui Marx, unul din curentele gândirii sale.

Cealaltă tendință se manifestă în critica istorică și economică: conceptele de infrastructură și de suprastructură, în ciuda echivocității lor, permit cel puțin formularea unor întrebări. Întrucît oamenii își fac — însă fără s-o știe — propria istorie, trebuie scormonit dincolo de trăiri, dincolo de sistemele de gândire sau de credințe pentru a scoate la lumină baza

sistemului social. Imputarea unei doctrine — religioase, juridice, filosofice — unei clase sau unui anumit stil de raporturi de producție reprezintă un tip de critică marxistă.

În sfârșit, critica atinge forma sa ultimă, cea mai încheată, în *Capitalul*, fiindcă ea demască aici economia politică burgheză ca pe o conștientizare fals-științifică a regimului capitalist. În *Capitalul* sînt reconciliate diversele tipuri de critică: 1^o critica feuerbachiană a mărfii-fetiș; 2^o critica istorică ce dezvăluie infrastructura, forțele și relațiile de producție, îndepărtînd aparențele în mijlocul cărora trăiesc oamenii, inclusiv oamenii de știință — adică purtătorii de cuvînt, conștienți ori inconștienți, ai clasei dominante; 3^o critica economiei politice ce întemeiază adevărul unei științe — istorice și în același timp economice — a modului de producție capitalist, o știință ce dă seama de realitatea capitalistă și de interpretarea parțială a acesteia datorată economiștilor clasici.

Dintre aceste trei tipuri de critică, Sartre o reține mai ales pe prima. Acceptînd — fără vreo altă analiză — ca evident adevărul *Capitalului*, el nu are ocazia să recurgă la cel de-al treilea tip de critică. În ceea ce privește cel de-al doilea tip — critica prin imputație, de genul "Valéry e un mic-burghez" — Sartre nu-i respinge principiul, denunțînd însă absurditățile sale jdanoviste. Finalmente, în măsura în care *Critique*, analiza transcendentală a condițiilor de posibilitate ale unei Istории și a cunoașterii unei Istории, cuprinde și o critică marxistă a iluziilor umane în vederea unei întoarceri la intersubiectivitatea autentică, ea aparține posterității hegeliene a lui Marx, al cărei cel mai ilustru reprezentant e considerat — pe drept cuvînt — Lukacs.

Ceea ce e cert e faptul că — la nivel transcendental — Sartre nu ajunge la om, ci la *praxis*. Evidența, transluciditatea *praxisului* constituie datul prim al criticii ce combină primatul

metodologic al reflecției cu principiul *antropologic* potrivit căruia persoana concretă se definește prin propria sa materialitate. *Praxisul* se oferă de la sine sieși, în evidența sa, în totalizarea sa temporală; el nu are nevoie nici de fundamentare, nici de verificare. Fiind un sector ontologic, *praxisul* are o structură dialectică, care e inteligibilă — datorită evidenței sale — pentru actor, și — datorită necesității sale — pentru observator, care poate fi chiar actorul după ce actul e săvârșit. În calitate de critic transcendentă, adică dizolvând preținsele realități în sine ale lumii istorico-sociale, Sartre caută să arate că întreaga istorie rămîne reductibilă la *praxisuri*; în calitate de critic marxist, el urmează mișcarea conștiinței care se obiectivează, se alienează, se pierde și care, fără să fie vreodată văduvită de propria libertate, se sustrage materiei transformate prin muncă pentru a se afirma în revoltă.

Această dualitate a criticii caracterizează întreaga tentativă a autorului, ce poate fi denumită un marxism sartrizat sau un sartrism aflat în căutarea unei reconcilieri între absolutul "pentru sine"-lui și Adevărul de nedepășit al marxismului. Cum oare se pot pune de acord o filosofie a libertății individuale și o interpretare marxistă a istoriei? Cum anume poate o istorie care e reductibilă *de iure* la conștiințele individuale să comporte în același timp un sens înglobant, care să se confunde cu Adevărul omului și al devenirii? Odissea hegeliană a conștiinței ar trebui să răspundă la aceste întrebări, să furnizeze echivalentul unei deducții transcendente, să arate necesitatea alienării, limitele înțelegerii (*intellection*), condițiile totalizării Istoriei unice.

Statutul acestei critici e problematic. E ea situată într-un moment determinat al istoriei? Presupune ea, la fel ca și critica kantiană, o cunoaștere certă a propriului adevăr, dar nu și a fundamentelor sale? Sau presupune ea existența unei anumite

ordini sociale, fără de care filosoful nu ar avea un obiect al criticii, așa cum *Capitalul* presupunea existența capitalismului? Critica sartriana implică anterioritatea logică a materialismului istoric, întrucât ea are ca obiectiv tocmai surprinderea schemei de inteligibilitate a acestuia. Materialismul istoric, la rîndul său, presupune filosofiile lui Hegel și Marx. Dar, dacă e să-i dăm crezare lui Sartre, *Critique* a avut nevoie de mult mai mult: "ea nu putea apărea înaintea abuzurilor care au întunecat însăși noțiunea de raționalitate dialectică și care au produs un nou divorț între praxis și cunoașterea care-l lămurește. Într-adevăr, *Critique* își capătă sensul etimologic și se naște din nevoia separării adevărului de fals, a limitării influenței activităților totalizante cu scopul redării propriiei lor validități. Altfel zis, experiența critică nu putea avea loc în cadrul istoriei noastre înainte ca idealismul stalinist să fi sclerosat practicile și metodele epistemologice. Ea nu poate fi decît expresia intelectuală a repunerii în ordine ce caracterizează, în our one world, perioada poststalinistă" (p. 141).

Autorul *Criticii* reține din historicism ideea, care astăzi e de altfel banală, că istoricul sau sociologul aparțin — fiecare — unui grup (*Questions*, p. 56) sau unui timp (p. 141), și că ambii fac parte din istoria însăși. *Critique*, imposibilă înainte de destalinizare, devine posibilă astăzi pentru oricine: "... în orice viață (mai mult sau mai puțin explicit, în funcție de împrejurări) totalizarea realizează divorțul dintre praxisul orb și lipsit de principii și respectiv, gîndirea sclerosată sau, în alți termeni, întunecarea dialecticii care e un moment al activității totalizante a lumii. Prin intermediul acestei contradicții trăite într-o stare de neliniște și sfîșiere interioară, ea prescrie fiecăruia, ca pe propriul lui viitor individual, repunerea în chestiune a uneltelor intelectuale, ceea ce reprezintă, de fapt, un nou moment — mai detaliat, mai integrat și mai bogat — din aventura umană" (p. 141-142).

Se poate naște întrebarea dacă această contradicție, care în opinia lui Sartre e caracteristică pentru perioada stalinistă sau poststalinistă, nu ține cumva chiar de condiția omului. În orice caz, lăsînd de o parte cîteva analize (precum cea a cultului personalității sau a dictaturii proletariatului), primul volum din *Critique* — "experiența dialectică ce, în momentul sau regresiv, nu ne poate oferi decît condițiile statice de posibilitate ale unei totalizări, adică ale unei istorii" (p. 155) — pare, *de iure*, posibil în orice moment al timpului istoric, întrucît el pune în lumină o dialectică statică — am putea zice eternă —, cea a conștiinței ce se pierde și se regăsește, se împotmolește și își ia zborul, își obiectivează interioritatea și își interiorizează obiectivarea.

Important din punct de vedere filosofic e, în schimb, faptul că experiența critică, adică o experiență reflexivă, are aceeași structură ca și experiența pe care o reflectă. Critica e dialectică, așa cum e dialectică existența sau conștiința pe care ea o critică. "*Dialectica, fiind o logică vie a acțiunii, nu poate apărea unei rațiuni contemplative: ea se descoperă în cursul praxisului și ca un moment necesar al acestuia*" (p. 133). Critica, în calitatea ei de reflecție discriminatorie se desfășoară în același sector ontologic în care are loc acțiunea (sau conștiința activă) din care ea emană și de care se desprinde. Cunoașterea este dialectică pentru că realitatea e și ea astfel: experiența trăită, cunoașterea acestei experiențe trăite și conștiința critică a cunoașterii sînt trei momente ale unei aventuri unice, cea a temporalizării sau a istoriei umane.

În caz că expunerea mea vi se pare obscură, voi încerca să înfățișez din nou gîndirea lui Sartre, de data aceasta într-un alt limbaj.

Să revenim la punctul de plecare metodologic sau

reflexiv: acesta e *praxisul*, o versiune ușor marxizată a "pentru sine"-lui sartrian. Acest *praxis* individual, transparent sieși, se constituie prin legarea inseparabilă a unei negații și a unui proiect; e vorba de negația unui dat pe care el îl totalizează negîndu-l și de proiectul unui viitor pe baza căruia e înțeleasă negația. *Totalizarea, temporalizarea, novația* sînt termenii ce definesc *praxisul individual* și în același timp *dialectica*. În acest fel, pare-se pentru prima dată în istoria filosofiei, Sartre ia ca model al dialecticii nu dialogul, ci conștiința individuală, chiar solitară¹³. Dialectica conștiinței individuale se pune în mișcare de îndată ce-l zărește în fața sa pe *celălalt*, materialitatea fiind suficientă pentru a-l constitui pe acest altul.

Întrucît *praxisul* individual prezintă toate caracteristicile dialecticii și întrucît el e evident pentru sine (cel puțin *de iure*), comprehensiunea, sau cunoașterea dialecticii (sau conștientizarea dialecticii prin ea însăși) beneficiază de aceeași evidență (pe care Sartre o botează din cînd în cînd apodicticitate). Această cunoaștere inteligibilă percepe atît noutatea cît și legăturile de interioritate ale totalizării prin intermediul căreia fiecare conștiință se proiectează în viitor. Cum *praxisul* individual este modelul dialecticii, al inteligibilității, al evidenței, nu e de mirare că, în ultimă analiză, "*locul experienței noastre critice nu e altceva decît identitatea fundamentală a unei vieți singulare și a istoriei umane*" (p. 156). De bună seamă că la sfîrșitul Istoriei (reale), Înțeleptul hegelian gîndește, și el, sistemul total al Cunoașterii; însă el nu ar fi putut gîndi sistemul înainte ca, în decursul secolelor, alți oameni să fi conceput diversele posibilități, teoretice și practice, ale Omului și ale Filosofiei.

În schimb, *praxisul* sau conștiința-care-acționează, nu are nicidecum nevoie de istoria trecută pentru a-și împlini perfecțiunea. Ca libertate absolută, ea e perfectă încă de la

început. Criticii îi rămîne să explice înstrăinarea și necesitatea inertă a istoriei. Întrucît *praxisul* individual oferă modelul dialecticii, a cărei comprehensiune definește tocmai cunoașterea, se pune imediat și în mod logic chestiunea: ce obiect are înțelegerea (*intellection*) noastră? prin ce se opune ea cunoașterii analitice? Sartre folosește opoziția dintre legăturile de interioritate și relațiile de exterioritate, primele fiind perceperea de către conștiință a elementelor unei situații, iar celelalte, eventual necesare, fiind determinarea unui efect de către o cauză. Interioritatea rezultă din activitatea sintetică a conștiinței; exterioritatea, la rîndul ei, reprezintă una din consecințele acestui act, rezultînd din cristalizarea obiectivă a elementelor pe care conștiința le îmbrățișează sintetic.

Critique atribuie transparența și evidența "pentru sine"-lui *praxisului* și cunoașterii (care e ea însăși *praxis*) sectorului ontologic în care se desfășoară o dialectică în act. În consecință, între "punctul de plecare epistemologic", "certitudinea apodictică (de) sine și dată ca o conștiință a unui obiect oarecare" (p. 142) și Istoria universală se situează ansamblul societății, al culturii și al devenirii uneia și a celeilalte. Or, printr-un nou decret, Sartre hotărăște că trebuie ales tot sau nimic. Acest ansamblu trebuie să fie ori cu totul, ori deloc inteligibil¹⁴. "Tocmai asta trebuie decis de prima dată, în funcție de posibilitatea ori imposibilitatea experienței dialectice" (p. 144). Altfel, ne prăbușim în eclectism. "La limită, ar trebui să presupunem (dar așa ceva e imposibil) că știm tot" (p. 145).

Pe scurt, Sartre vrea să stabilească, pe de o parte, că nu există o limită a înțelegerii (*intellection*) în sectorul ontologic explorat de științele umane, și pe de altă parte, că întreaga Istorie devine comprehensibilă în măsura în care ea se apropie de aventura unei conștiințe. Pentru a concilia aceste două propoziții, el afirmă că nu există o diferență de natură între

totalizarea prin ea însăși a conștiinței individuale și totalizarea prin ea însăși a istoriei umane: "... *experimentatorul trebuie, dacă Unitatea Istoriei există, să își perceapă propria viață ca fiind întregul și Partea, legătura dintre Părți și întreg, și raportul Părților între ele, în mișcarea dialectică a Unificării; el trebuie să poată sări de la viața sa singulară la Istorie prin simpla negare practică a negăției ce o¹⁵ determină*" (p. 143). Pentru a sări de la viața singulară la Istoria universală, trebuie să-ți atribui prin ipoteză cunoașterea totală.

În privința Adevărului Istoriei pe care Sartre încearcă să îl stabilească (p. 142), el este ori formal, iar în acest caz se confundă cu experiența critică ce confirmă inteligibilitatea întregii Istории, ori substanțial, și în acest caz el nu va apărea decît în al doilea volum care "*va încerca să stabilească că există o istorie umană căreia îi sînt proprii un adevăr și o inteligibilitate*" (p. 156). În lipsa acestui al doilea volum, nu cunoaștem decît adevărul formal, inteligibilitatea universului uman, ca totalizare și temporalizare.

Ne rămîne, pentru a încheia cu această elucidare, să distingem între totalitate și totalizare. "... *Totalizarea are același statut ca și totalitatea: ea își urmează, de-a lungul multiplicităților, traviul sintetic ce face din fiecare parte o manifestare a ansamblului și care raportează ansamblul la el însuși prin medierea părților. Ea este însă un act aflat în desfășurare și care nu poate fi oprit fără ca multiplicitatea să nu se întoarcă la statutul ei inițial*" (p. 138). Chiar dacă Sartre nu consacră noțiunii de totalizare o analiză riguroasă și detaliată, ideea lui se desprinde foarte clar: totalizarea ajunge la totalitate atunci cînd se oprește; ca și totalitatea, ea diferă de părți sau de sume lor, dar rămîne sinteza acestora, prezentă și eficientă în fiecare dintre ele. "...*întregul (ca act totalizant) devine raportul între*

părți" (p. 139, nota). "...*inteligibilitatea Rațiunii dialectice...nu e decît mișcarea însăși a totalizării*" (p. 139).

Această ultimă formulă suscită imediat o întrebare. De ce să se vorbească aici de Rațiune? În filosofia lui Sartre, într-adevăr, inteligibilitatea dialecticii nu se separă de mișcarea totalizării; toate conceptele — *praxis*, *totalizare*, *temporalizare*, *dialectică* — sînt interșanjabile întrucît desemnează aspecte indisociabile, complementare ale conștiinței active, iar inteligibilitatea rezultă din structura ontologică a acestui sector (cel al conștiinței sau al omului ca acțiune și conștiință). Dar de ce Rațiune? Există două răspunsuri posibile. Fie că Istoria universală ajunge să vadă întronarea Adevărului, caz în care Rațiunea dialectică ne trimite la hegeliانا *Vernunft*; fie că cunoașterea dialectică se opune în mod esențial cunoașterii analitice din științele naturii sau din științele umane, ce nu sînt conștiente de existența dialecticii. În acest caz, Rațiunea dialectică e echivalentă cu un mod de cunoaștere, cel pe care Sartre, în *Questions* îl botează *comprehensiune* și care se lărgeste în înțelegere (*intellection*).

Fiecare din cele două interpretări — ambele conforme cu gîndirea lui Sartre — prezintă dificultăți. Una pentru că doar al doilea volum ar justifica-o, primul făcînd-o imposibilă; cealaltă întrucît, în calitatea sa de mod de cunoaștere, înțelegerea (*intellection*), presupunînd că diferă efectiv de cunoașterea analitică (în felul în care *comprehensiunea* diltheyană sau weberiană diferă de *explicație*), nu depinde nicidecum de o Rațiune și nici măcar de o raționalitate. Orice *praxis*, ca *totalizare* în timp, este inteligibil; istoricul reproduce, în propria sa conștiință, praxisul totalizant al Montagnarzilor și al Girondinilor, al lui Robespierre și Danton; el percepe într-însa inteligibilitatea. Cum e însă el sigur de adevărul înțelegerii (*intellection*) sale prin raportare la înțelegerea altui istoric? În

măsura în care el se mărginește să reproducă, în acest *praxis* totalizant datorat istoricului, *praxisul* unui actor istoric, această reproducere, chiar de-ar fi adevărată, nu ar fi și rațională sau expresia unei Rațiuni. Nici dialectica, nici inteligibilitatea dialecticii nu merită să fie botezate *raționale*, cel puțin dacă nu sînt botezate așa *orice praxis* și *orice cunoaștere* a lui. Atîta timp cît *Critique* nu va fi dezvăluit întronarea Adevărului în Istoria universală, Rațiunea dialectică nu semnifică decît cunoașterea — adică o activitate dialectică — a *praxisului* uman, care e el însuși dialectic.

Note

1. Pentru a evita repetarea titlului complet sau folosirea inițialelor, m-am hotărît să desemnez *Questions de méthode* prin *Questions* și *Critique de la raison dialectique* prin *Critique*.
2. Vezi mai jos, cap. 5, p. 177 sq.
3. Potrivit restului cărții, cuvîntul "istorie" ar fi trebuit să fie scris cu I. Majuscula se impune atunci cînd Sartre desemnează ansamblul totalizat al aventurii umane.
4. De fapt, acțiunea săvîrșită, trecută devine la rîndul ei necesară în două sensuri: ea nu mai poate fi altfel decît a fost și ea devine condiție inertă sau materială a noului *praxis*.
5. Materialitatea dă naștere alteia.
6. Jaspers ignoră acest fapt. I l-am dezvăluit în singura conversație pe care am avut-o cu el, la Basel, în 1960.
7. Această teză se referea la *La philosophie critique de l'histoire* (Dilthey, Rickert, Simmel, Max Weber).
8. Sartre analizează această relație în *L'Être et le Néant*, p. 250.
9. Vezi nota A de la sfîrșitul volumului.
10. În aceste prime pagini, Sartre indică faptul că propozițiile sale nu sînt încă dovedite. De fapt, ele nu vor fi niciodată dovedite altfel decît prin apelul la experiența pe care conștiința-*praxis* o are în legătură cu sine.
11. E vorba în mod evident de o ordine reflexivă și nu cronologică.
12. Vezi *D'une sainte famille à l'autre*, Paris, Gallimard, 1969.
13. Solitar, dar situat în lume.

14. *"Dar dacă Istoria este o totalizare ce se temporalizează, cultura este ea însăși totalizare temporalizantă și temporalizată, în ciuda caracterului "disparat" al cunoștințelor mele și, poate, al cunoștințelor în general, din Cultura obiectivă a acestui secol"* (p. 144).
15. La ce cuvânt se referă pronumele "o"? Probabil la viața singulară.

Capitolul al doilea

PRACTICO-INERTUL

sau

INFERNUL VIETII COTIDIENE

"De ce există mai curînd ceva decît nimic?" — se întreba metafizica tradițională înainte ca Im. Kant și mai apoi Bergson să sugereze că întrebarea nu are sens sau nu poate primi un răspuns. "De ce are omenirea o istorie?" — se întreabă Sartre. Întrebarea e inevitabilă pentru filosofia sa, dar ca întrebare transcendentă ea rămîne paradoxală. Avem experiența unor societăți multiple, a unor instituții schimbătoare: istoricul și sociologul caută modalitățile și cauzele acestei diversități și ale acestor schimbări; dar de ce oare ar trebui filosoful să caute *fundamentul* sau să deducă *necesitatea a priori* a acestora, prin analiză conceptuală?

Chestiunea rezultă din întîlnirea sartrismului și a marxismului sau, dacă se preferă, a existențialismului și a istoricismului. Sartrismul, am spus-o deja și o vom repeta, are ca punct de plecare, ca principiu imuabil, sustras îndoielii și criticii, conștiința, liberă și translucidă, model al dialecticii sau, mai bine zis, dialectică prin esență, — temporalizare, proiect, percepere globalizantă a datului prin referirea la un obiectiv ce transcende

trăitul și realul exterior. Conștiința sartriană se bucură de aceeași libertate ca și Dumnezeu lui Descartes; ea nu are nevoie de ceilalți pentru a se desăvârși pe sine. *E probabil prima dată când un filosof descoperă dialectica în solitudine.*

Cum conștiința își este suficientă sieși, istoria trebuie să-i vină din afară, mai întâi — ca obstacol sau negație. Fiind, în mod nemijlocit, libertate, ea devine — prin participarea la devenire — sclavă. Nașterea istoriei se confundă cu căderea. Umanitatea are drept proiect să regăsească libertatea în și prin Istorie. Conștiința fiecăruia posedă însă de la bun început această libertate care ar trebui să marcheze sfârșitul Istoriei (sau al preistoriei) și *nu o poate pierde* niciodată în întregime. Schema sartriană cuprinde la un capăt paradisul individual (libertate a conștiinței translucide) pierdut și conservat, la celălalt capăt paradisul — proiect colectiv, între cele două aflându-se căderea în practico-inert sau în Istorie. Cele două tendințe (sau cele două origini) ale gândirii lui Sartre sînt mai degrabă juxtapuse decît unite.

"Pentru sine"-le nu are ce face cu ceilalți (infernul sînt ceilalți), marxistul întrevide reconcilierea oamenilor grație dobîndirii stăpînirii asupra naturii, dincolo de luptele de clasă, grație dezvoltării forțelor productive; el ignoră conștiința solitară și suverană.

Cum trece *Critique* de la sartrism la marxism, de la monolog la dialog, de la conștiința-dialectică la dialectica conștiințelor? În opinia mea, această trecere are loc în trei momente desemnate de următoarele concepte: *materialitate* (sau *alteritate*), *pluralitate* și *raritate*.

După părerea mea, primul moment — analiza totalității organice și a nevoii — nu modifică nici un element al sartris-

mului și nici nu-i e specific. E vorba de traducerea, în limbaj biologic, a structurii "pentru sine"-lui. Ființa vie constituie o totalitate organică. Ființa resimte o nevoie; aceasta vădește o lipsă de care suferă totalitatea organică, lipsă care constituie în același timp negarea totalității. "...*Prim raport totalizant al acestei ființe materiale pe care o reprezintă un om, cu ansamblul material din care face parte..., nevoia este negarea negației în măsura în care ea se dovedește a fi o lipsă în interiorul organismului; nevoia e pozitivitate în măsura în care prin ea totalitatea organică tinde să se conserve ca atare*" (p. 166). De ce nevoia apare ca o negare a negației? În măsura în care înțelegem argumentul lui Sartre, nevoia vădește o lipsă, o lacună a unei totalități organice; or, această negație poate fi negată la rîndul ei cu ajutorul unor elemente materiale, anorganice. Totalitatea organică se manifestă ca totalitate și dă la iveală la infinit mediul material, ca un cîmp al tuturor posibilităților de satisfacție (p. 166). Această contradicție între totalitatea organică și materialitate (ființa vie se menține, se reconstituie scoțînd din mediu ceea ce-i satisface nevoile și adunînd o materie anorganică, oxigenul, pentru a acoperi lacunele totalității organice) marchează statutul originar și permanent al omului sau, și mai general, al ființei vii. Aceasta, aflată în pericol în univers, trebuie să se facă materie inertă pentru a subzista, pentru a modifica mediul material. "...*omul nevoii este o totalitate organică ce se transformă în mod perpetuu în propria sa unealtă în exterior*" (p. 167). "*Acțiunea corpului viu asupra unui inert se poate exercita fie direct, fie prin intermediul unui alt corp inert. În acest ultim caz, intermediarul e denumit unealtă*" (p. 167). Funcția organică, nevoia și *praxisul* sînt în mod riguros legate într-o ordine dialectică: într-adevăr, o dată cu organismul, timpul dialectic a pătruns în ființă, întrucît ființa vie nu poate persevera decît reînnoindu-se; acest raport *temporal* dintre

viitor și trecut prin prezent nu e decît raportul funcțional al totalității față de sine: *"ea este propriul său viitor dincolo de un prezent al dezintegrării reintegrate"* (p. 167-168).

Schema de inteligibilitate, care este o caracteristică a dialecticii și a conștiinței (sau a "pentru sine"-lui în *L'Être et le Néant*) se descoperă deci o dată cu totalitățile organice, adică o dată cu ființa vie. Identitatea structurii acesteia și a structurii conștiinței dă filosofiei sartriene aparența materialismului. *"Astfel, în măsura în care corpul este funcție, funcția nevoie și nevoia praxis, se poate spune că munca umană, adică praxisul originar prin intermediul căruia el își produce și reproduce viața, este în întregime dialectic...; unitatea proiectului dă cîmpului practic o unitate cvasi-sintetică, momentul capital al muncii fiind cel în care organismul devine inert (omul apasă pe levier, etc.) pentru a transforma inerția înconjurătoare"* (p. 173-174).

Din această analiză ce scoate la lumină structura dialectică a ființei vii rezultă o formulă ce pare a reconcilia în întregime sartrismul și marxismul: e vorba de definirea dialecticii ca "logică a muncii"; *"determinările prezentului prin intermediul viitorului, schimburile inert — organic, negația, depășirea contradicțiilor, negarea negației, pe scurt — totalizarea aflată în desfășurare reprezintă momentele oricărei munci"* (p. 174).

Reconcilierea marxism — sartrism e mai curînd aparentă decît reală. Dialectica nevoii, ce se regăsește în toate ființele vii, vegetale și animale, nu presupune ca atare conștiința de sine. Identitatea vieții și a conștiinței în ordinea structurii nu implică identitatea lor în ordinea ființei sau a esenței. Presupunînd că o asemenea identitate ar fi postulată sau afirmată, ceea ce ar rezulta ar fi ori un fel de metafizică a conștiinței difuze în interiorul vieții, ori dimpotrivă, în sens contrar, o devalorizare a conștiinței într-un epifenomen al dialecticii vitale, inconștientă de sine la nivelele inferioare.

În rest, această interpretare biologică a conștiinței și a muncii pe baza nevoii nu joacă nici un rol în continuarea experienței critice (în afară de opoziția fundamentală dintre organic și anorganic, dintre conștiință și materialitate). Sartre lasă de-o parte întrebarea: de ce există mai degrabă întreguri organizate decât materie anorganică? El o judecă în mod *provizoriu* ca neștiințifică și se mulțumește să decreteze că *"dacă există întreguri organizate, atunci dialectica e tipul lor de inteligibilitate"* (p. 175). Această afirmație nu se acordă prea ușor cu teoria Rațiunii dialectice: într-adevăr, dacă dialectica constituie schema de inteligibilitate proprie întregurilor organizate, dacă ființele vii constituie întreguri organizate, atunci biologia însăși depinde de Rațiunea dialectică — fapt ce nu ar avea cum să nu-i surprindă pe biologi, convingși — chiar atunci când rămân în unele privințe holști — că Rațiunea din biologie nu diferă de Rațiunea celorlalte științe ale naturii.

Să neglijăm consecințele eventuale ale acestei traduceri în limbaj biologic a dialecticii "pentru sine"-lui și să constatăm că structura dialectică nu implică pluralitatea ființelor vii: încă o dată, la cel mai înalt nivel de abstracție, ea iese la iveală în munca individului izolat. Dar nu e vorba decât de o abstracție; aceasta devine periculoasă în măsura în care sugerează viziunea moleculară, aflată la originea și în esența liberalismului, ce *"aplică principiul inerției și legile pozitivistice de exterioritate la raporturile umane"* (p. 179). Descoperirea celuiilalt, care în *L'Être et le Néant* îmbrăca un caracter tragic — întrucât privirea celuiilalt mă transforma în obiect — devine în *Critique* al doilea moment al experienței critice, unul *neutru* și nu tragic. Oamenii se descoperă în timpul muncii, unul pe celălalt, dar nu ca prieteni sau dușmani. Ei își recunosc în mod reciproc propria umanitate, deci *praxisul* totalizator ce-l definește pe fiecare. Fiecare devine un obiect în interiorul universului totalizat de

către celălalt (în *L'Être et le Néant*, Sartre vorbea de transpoziția obiectivării prin intermediul privirii celui alt), fiecare poate servi drept instrument pentru proiectul celui alt, iar recunoașterea imediată a umanității celui alt creează o reciprocitate ce nu implică, dar nici nu exclude acordul sau lupta.

Ca muncitor, ca *praxis*, "omul este o ființă materială aflată în mijlocul unei lumi materiale; el vrea să schimbe lumea care-l copleșește, adică vrea să acționeze prin intermediul materiei asupra ordinii materialității, deci să se schimbe pe sine" (p. 191). Nimeni nu apare ca om, ci ca grădinar, cantonier sau intelectual, fiecare cu proiectul său de schimbare a lumii și de schimbare a lui însuși, fiecare fiind separat de ceilalți întrucât își urmărește propriul proiect, integrând proiectul celui alt în propriul proiect întrucât acesta totalizează întreaga lume, recunoscând de asemenea în celălalt ființa în stare de proiect, adică o umanitate asemănătoare cu a sa. Obiectivarea fiecăruia prin intermediul celorlalți nu e scopul nimănui, ci consecința acestei structuri fundamentale. "Scopul este producerea unei mărfi, a unui obiect de consum, a unei unelte sau crearea unui obiect de artă" (p. 192). Cum fiecare e proiect, reciprocitatea perfectă¹ necesită îndeplinirea a patru condiții: 1° celălalt trebuie să fie mijloc în măsura în care eu insumi sînt; 2° eu trebuie să-l recunosc pe celălalt ca *praxis*, chiar dacă îl integrez în proiectul meu totalizator; 3° "eu trebuie să identific îndreptarea lui către propriile scopuri în mișcarea prin care eu insumi mă îndrept către scopurile mele"; 4° "eu trebuie să mă descopăr ca obiect și ca instrument al scopurilor sale prin actul care-l constituie ca instrument obiectiv al scopurilor mele" (p. 192).

Recunoașterea reciprocă a indivizilor ca muncitori, praxisuri, proiecte totalizatoare lasă deschisă alternativa pozitivității și a negativității: acceptarea reciprocă a proiectului

celuilalt (sau schimbul), cooperarea dintre proiectele ce rămân totuși separate, pe de o parte, refuzul reciproc al proiectelor sau lupta se desfășoară plecând de la o recunoaștere sau o reciprocitate ce nu se confundă cu lupta pe viață și pe moarte. Nu e adevărat că fiecare conștiință ar urmări moartea celuilalt (p. 192). Devenită *praxis* sau muncă, conștiința îl întâlnește pe celălalt, e afectată în străfundurile sale de această întâlnire, dar nu se separă niciodată de el prin totalizarea singulară a proiectului propriu.

Scriu așezat la biroul meu și privesc pe fereastra deschisă; zăresc în grădină un muncitor și pe stradă un cantonier. Fiecare din noi percepe lumea prin prisma totalizării propriului său proiect. Fiecare poate comunica de asemenea cu unul din ceilalți doi, excluzându-l pe cel de-al treilea. Acesta poate, la rândul-i, să devină mediatorul celorlalți doi. Prin intermediul scriitorului, grădinarul și cantonierul comunică. Prin intermediul gradinarului, cantonierul și scriitorul își găsesc un limbaj comun. Grădinarul și cantonierul îl împing pe scriitor către solitudinea intelectualului, în afara societății muncitoare. Fiecărui îi poate veni rândul să fie mediator, fără ca în acest moment al experienței critice, el să se erijeze în șef sau în judecător. Unde duce această analiză? Ea are, în opinia mea, două obiective: pe de o parte, vrea să substituie tragediei nemiloase și fără ieșire a conștiințelor ce urmăresc fiecare în parte moartea celuilalt, o socialitate elementară (echivalentă cu starea de natură) care să nu fie nici pacifică și nici războinică, dar care să permită reintegrarea în sartrism, printr-o legătură oarecare, a escatologiei marxiste; pe de altă parte, analiza urmărește să introducă niște relații interindividuale care să aibă același caracter dialectic ca și *praxisul* individual. Relațiile dintre proiecte trebuie să provină din Rațiunea dialectică, deci relațiile de interioritate să apară cu aceeași îndreptățire ca și

relațiile constitutive ale totalității organice. În același timp însă, totalitatea acestor relații nu va exista niciodată decât într-o totalizare efectuată de către un individ: societatea nu se va confunda niciodată cu o totalitate organică, ea fiind totalizare și nu totalitate.

Acest al doilea moment ne oferă unități parțiale: e vorba de unitatea proprie unui schimb sau cooperării dintre două proiecte, de unitatea din lupta unor proiecte incompatibile, sau de unificarea în câmpul meu perceptiv a grădinarului și a cantonierului care fie că se cunosc doar prin intermediul meu, fie că mă exclud din diada lor. Materia servește drept mijloc și instrument *praxisurilor* ce se recunosc în dispersia și cooperarea lor posibilă. Nici materia, din care nevoia își extrage cele necesare propriei satisfaceri, nici pluralitatea nu constituie negativitatea, adică motorul unei dialectici specific-istorice, adică al unei mișcări cumulative de-a lungul timpului. Pentru ca istoria să se nască, lipsește cel de-al treilea termen.

Conștiința, chiar devenită *praxis* prin intermediul nevoii și al muncii, rămîne pozitivitate, libertate, proiect, totalizare. Pentru ca să apară ceva de felul istoriei, e nevoie de un principiu negativ, de negarea acestei libertăți constitutive pentru umanitate însăși. Această negare are drept nume raritatea.

Să ne oprim o clipă. Are oare Istoria ca fundament materialitatea sau raritatea? Răspunsul sartrian e lipsit de orice echivoc: simpla relație cu materialitatea nu caracterizează istoria umană în singularitatea ei²; relațiile cu materia și cu raritatea dau "Istoriei, considerate la acest nivel, ... un sens teribil și disperat; într-adevăr, se pare ca oamenii sînt uniți prin intermediul acestei negații inerte și demoniace ce le ia substanța (adică munca) pentru a o întoarce împotriva tuturor sub forma inerției active și a totalizării prin exterminare" (p. 200). De ce se produce această negație demoniacă? Întrucît, fapt *contingent*,

raritatea domină planeta și tiranizează umanitatea. "*Un praxis dialectic și chiar munca pot fi foarte bine concepute în lipsa rarității: într-adevăr, nu ar fi imposibil ca produsele necesare organismului să fie practic inepuizabile și să fie totuși nevoie de o operație practică pentru a le smulge pământului*" (p. 201).

Înainte de a cerceta rolul rarității³ în cadrul experienței critice sau al interpretării existenței sociale (ceea ce reprezintă același lucru, întrucât experiența critică urmează trecerea, la nivel transcendental, de la *praxisul* individual la *Istorie*), să reținem diversele aspecte ale faptului introdus în mod subit pentru a declanșa dialectica. E vorba de un *fapt*, și nu de o *necesitate*. Sartre afirmă — iar citatul precedent stă mărturie — că munca nu implică raritatea; aceasta e o afirmație surprinzătoare la prima vedere, întrucât munca necesită timp și nimeni nu dispune de un timp nemărginit. Dacă produsele ar fi fost "inepuizabile", necesitatea nu ar veni omului din exterior, din mediu. S-ar putea obiecta că produsele nu ar putea fi inepuizabile fără ca spațiul însuși să fie nelimitat — ipoteză care e însă incompatibilă cu mediul planetar al unei specii vii. Să lăsăm însă de-o parte aceste observații: contingența rarității rezultă din posibilitatea de a *concepe*, dar nu de a și *imagina* o umanitate scăpată de blestemul eliminării neîncetate a unei fracțiuni din ea însăși. "...întreaga aventură umană — cel puțin pînă acum — este o luptă înverșunată împotriva rarității...și totuși, trei sferturi din populația globului e subalimentată, după milenii de Istorie" (p. 210).

Raritatea ce guvernează întreaga Istorie umană — în sensul că Istoria și umanitatea ar fi cu totul altele într-un mediu material în care "produsele ar fi inepuizabile" — nu face necesară devenirea societăților: repetarea anumitor forme sociale arhaice la nivelul de jos al sărăciei constituie o dovadă în acest sens. "*Istoria se naște dintr-un dezechilibru brusc ce*

fisurează societatea la toate nivelurile; raritatea întemeiază posibilitatea istoriei umane și doar posibilitatea acesteia în sensul că ea poate fi trăită (prin adaptarea internă a organismelor) între anumite limite ca un echilibru. Atîta timp cît rămînem pe acest teren, nu e deloc absurdă din punct de vedere logic (adică dialectic) conceperea unui pămînt fără Istorie, în care să vegezeze grupurile umane rămase în ciclul repetiției, producîndu-și viața cu tehnici și instrumente rudimentare și ignorîndu-se în chip perfect unele pe celelalte” (p. 203).

De ce acordă Sartre o asemenea importanță rarității și contingenței acesteia? Contingența rarității îngăduie salvarea contingenței — sau a non-necesității — Istoriei, deci în mod indirect salvarea libertății originare, ireductibile a omului. Întrucît omul se confundă cu libertatea, aventura colectivă a umanității trebuie să păstreze caracterul liber. Necesitatea îi e dată omului de materialitate; contingența necesității, chiar dacă necesitatea acestei contingențe apare în fiecare moment, salvgardează libertatea la originea dialecticii istorice.

Salvgardare a libertății originare, raritatea e legată și de șansele viitorului. Dacă raritatea a dat naștere războiului tuturor împotriva tuturor, lupta de clasă, dacă omul a devenit dușmanul omului din cauza lipsei de resurse pentru toți, dezvoltarea forțelor productive poate elimina în mod progresiv raritatea, deci lupta de clasă și exploatarea omului de către om.

În sfîrșit, iar acest fapt mi se pare esențial, raritatea modifică în chip radical caracterul reciprocității, al întîlnirii dintre diversele praxisuri. În momentul anterior al experienței critice, *praxisurile* se recunoșteau unul pe celălalt, chiar dacă această recunoaștere — rînd pe rînd, pozitivă sau negativă — era compatibilă tot atît de bine cu conflictul, ca și cu schimbul sau cooperarea. Reciprocitatea rămînea totuși, în fiecare caz, umană, întrucît fiecare *praxis* recunoștea umanitatea celorlalte

— care erau astfel separate, dar identice prin esența lor. Din punct de vedere transcendental, *"fără acest raport uman de reciprocitate, raritatea ca raport inuman nu ar exista"* (p. 207). Sau, mai precis, *"în reciprocitatea pură, Altul decît mine este și același. În reciprocitatea modificată de către raritate, același ne apare ca un contra-om în măsura în care acest același om apare ca fiind în mod radical Altul (adică purtător al unei amenințări de moarte pentru noi)... Într-adevăr, nimic — nici o fiară, nici un microb — nu poate fi mai înfricoșător pentru om decît o specie inteligentă, carnasieră, crudă care ar putea înțelege și dejuca înțelegerea (intellection) umană și al cărei scop ar fi tocmai distrugerea omului"* (p. 208). Omul devine, într-un mediu guvernat de raritate, un pericol pentru om, o amenințare de moarte. Nu există loc pentru toți pe acest pămînt, adică în lăcașul lor comun. Unele viețuitoare trebuie să piară și ele trebuie să piară de mîna semenelor lor. Fiecare interiorizează condiția rarității și vede în celălalt un Altul, un contra-om, inuman, care îi va aduce moartea. Asta nu înseamnă că toate conflictele dintre indivizi și grupuri ar avea o cauză imediată de ordin economic. Raritatea e cea care l-a transformat pe celălalt în contra-om și, prin urmare, a dat naștere violenței, luptei. *"Dacă e vorba de nevoie, trebuie spus ca datorită ei, raritatea e trăită — practic vorbind — prin intermediul acțiunii maniheiste și ca etică se manifestă ca imperativ distructiv: răul trebuie distrus. Tot la acest nivel, violența trebuie definită ca structură a acțiunii umane dominate de maniheism și de raritate"* (p. 209).

Materialitatea și raritatea constituie, ca să zicem așa, fundamentul ontologic sau originea transcendentală a luptei de clasă, ea însăși o expresie socială a faptului că omul devine un lup pentru om de îndată ce hrana, uneltele, resursele devin rare, deci de îndată ce există un surplus de oameni, astfel încît unii dintre ei sînt condamnați să dispară pentru a lăsa loc altora.

Acest fundament transcendențial nu îl conduce oare pe Sartre, fără ca el să-și dea seama, la lupta darwiniană pentru viață, în care Marx și Engels au văzut o confirmare a propriei lor teorii, lupta de clasă pârîndu-li-se o expresie a acestei concurențe biologice? Cu toate că similitudinea nu lasă loc de îndoială, Sartre nu ar subscrie acestei apropieri. El vrea să rezolve o problemă a propriei sale filosofii: de ce omul îl recunoaște — *de iure* — pe om în celălalt, negîndu-l — *de facto* — în fiecare clipă? Cum se face că *praxisul*, care e o activitate pură, se degradează în inerție și de unde-i vine această pasivitate care-l neagă și care sfîrșește prin a-l constitui? De ce Istoria se desfășoară în chip violent, dacă omul nu e prin natura sa violent? (Omul neavînd o natură, el e violent ca ființă istorică.) La toate aceste întrebări dă răspuns raritatea, adevărat *deus ex machina*: violența este "inumanitatea constantă — raritatea interiorizată — a comportamentelor umane, pe scurt ceea ce ne face pe fiecare să-l vedem în oricare semen al nostru pe Altul și să-l considerăm un principiu al Răului" (p. 221).

Sartre se întreabă dacă această teorie a rarității se află sau nu în acord cu marxismul. Într-un prim sens, un răspuns afirmativ pare posibil. Într-adevăr, în *Ideologia germană*, Marx și Engels evocă urmările Revoluției, scriind că în cazul menținerii penuriei, "mocirla ar reapărea". Textul pare de inspirație sartriană: nevoia creează penuria, iar aceasta lupta; dezvoltarea forțelor productive, victoria asupra rarității creează condițiile indispensabile pentru socialism. În acest punct al experienței critice, dincolo de această comunitate de vederi — restrînsă de altfel la o idee banală —, există totuși două diferențe între marxism și sartrism.

Raritatea, sub forma disproporției dintre nevoi și resurse, aparține gîndirii și limbajului economiei burgheze. "Studiul analitic al instituțiilor rarității se numește economie

politică" (p. 225, nota). În ceea ce-l privește, marxismul nu pleacă nici de la raritate, nici de la un Robinson aflat în luptă cu mediul material, ci de la forțele și raporturile de producție, de la formațiunile sociale. De aceea, Sartre trebuie să arate că analiza transcendentă (și dialectică) a rarității nu are nimic în comun cu analiza economiei burgheze, dar că în schimb "ea pune în evidență negativitatea ca motor implicit al dialecticii istorice, dând de asemenea la iveală inteligibilitatea acesteia" (ibid.). Într-adevăr, descoperirea esențială a marxismului rămîne aceea că "...munca în calitate de realitate istorică și ca utilizare a unor unelte determinate într-un mediu social și material deja determinat este fundamentul real al organizării relațiilor sociale" (ibid.). Adevăratul fundament al descoperirii făcute de marxism e însă analiza transcendentă: "în mediile dominate de raritate toate structurile unei societăți determinate se bazează pe modul său de producție" (ibid.). Engels încerca să reconstituie, într-o manieră mai mult sau mai puțin detaliată și corectă, originea luptei de clasă plecînd de la descompunerea comunei primitive: el nu căuta un "principiu dialectic de inteligibilitate". Pe de altă parte, Marx și Engels înclinau să pună pe seama capitalismului surplusul de oameni; e vorba de un surplus absolut — cel pe care îl evocă Malthus în funcție de fertilitatea speciei umane sau de un surplus relativ — cel pe care îl creează dezvoltarea forțelor productive, datorat diminuării numărului de muncitori necesari pentru a obține un produs identic. Marx nu a sesizat funcția îndeplinită de raritate, adică de acea unitate negativă prin intermediul căreia toți oamenii, toate societățile se integrează în aceeași Istorie ca dușmani reciproci. Nici Duhring, nici Engels nu au observat că omul e violent nu prin natură, ci în Istorie.

Furnizînd luptei de clasă — prin intermediul rarității — un fundament transcendent, un principiu de inteligibilitate,

Sartre reușește oare să consolideze marxismul, așa cum crede și cum pretinde? Raritatea apare în filigran, în marxism, ca o compensare a dezvoltării necesare a forțelor de producție. Însă pe primul plan se află nu atât raritatea, cât surplusul producției în raport cu nevoile incompresibile ale muncitorilor, surplus pe care deținătorul mijloacelor de producție (proprietarul de sclavi sau capitalistul) și-l aproprie. Marxismul lui Marx scoate deci în evidență nu atât raritatea — care e o constantă a condiției umane — cât surplusul al cărui mod de extorcare și de repartitie variază de la regim la regim. Accentul pus pe surplus și nu pe penurie îi conduce pe mulți marxiști aflați la putere — în Uniunea sovietică sau în China — să nege existența problemei numărului de oameni, odată socialismul instaurat. Aceasta a fost doctrina oficială chineză, ani de-a rîndul⁴. Mai general vorbind, violența nu va dispărea decît o dată cu dispariția rarității; cînd însă și cum anume va dispărea raritatea? Violent prin natură, omul ar condamna Istoria la o violență eternă. Violent în Istorie, "datorită rarității", omul păstrează speranța că va scăpa de violență, cu condiția ca raritatea să poată fi depășită. Dar cum s-o depășești dacă nu prin limitarea natalității, deci prin eliminarea celor care ar putea trăi, sau chiar a celor care trăiesc deja?

Cunoaștem de-acum cele trei condiții transcendente ale Istoriei — materialitatea, pluralitatea conștiințelor și raritatea — dintre care ultima este, ca să zicem așa, liantul primelor două: ființa vie are nevoie de materie pentru a trăi și, ca urmare a numărului celor vii, materia devine rară, fiecare ființă ajungînd un dușman potențial al celeilalte. Altfel zis, reciprocitatea *praxisurilor* ce se recunosc ca atare se transformă

în non-recunoaștere; *praxisul* celuilalt, o amenințare pentru viața mea, devine antidialectic, inumanitate.

Dintre acești trei termeni, cel mai important, adică ultimul nu joacă nici un rol explicit în analiza lumii istorico-sociale. El condiționează, o dată pentru totdeauna, violența acesteia, inumanitatea ei, fără a mai interveni în continuare în mod vizibil. Prezent pretutindeni, el nu apare nicăieri. În schimb, primii doi termeni — materia pe care *praxisul* își pune marca sau pecetea și care devine *materie-supusă-muncii* și, respectiv, *pluralitatea* în care fiecare *praxis* se pierde și se izolează — se manifestă în fiecare moment, drept cauze și expresii ale înstrăinării conștiinței, ale practico-inertului în care se împotmolește libertatea.

Să traducem, înainte de toate, aceste idei directoare în limbaj vulgar. *Praxisul* sau *conștiința muncitoare*, obiectivându-se în materie, se definește ca proiect liber. Mașina, simbol al materiei-supuse-muncii, a tradus poate proiectul liber al unei conștiințe, al celei care a conceput-o și a construit-o; însă odată construită, ea devine destinul muncitorilor, niște servitori ai unei materii-supuse-muncii (dar supuse-muncii de către alții). Mașina poruncește și muncitorii se supun, ei slujesc lucrului pe care alții l-au creat, materiei pe care alții au umanizat-o. Această mașină nu numai că reduce *praxisurile* libere la condiția de servitori, de sclavi ai materiei, dar răpește slujba acelor muncitori deveniți inutili, excedentari; ea lovește la întâmplare, conform logicii inumane a materialității, pe țăranul de pe exploatarea devenită nerentabilă, pe meseriașul incapabil să reziste concurenței industriașului. De la Marx încoace, folosim "un limbaj ciudat" "în care aceeași propoziție leagă finalitatea și necesitatea atât de indisolubil încât nu se mai știe cine e proiectul practic: omul sau mașina?" (p. 230).

Potrivit formulei marxiste, omul își clădește propria is-

torie pe baza condițiilor date. Experiența critică ne revelă însă ce sînt "condițiile date": ele se confundă în fiecare moment cu materialitatea-supusă-muncii, cu materia pe care *praxisul* și-a lăsat amprenta și care păstrează această pecete în mod pasiv. *Praxisul* s-a obiectivat și, pe baza acestei obiectivări, el se lansează într-un nou proiect, într-o depășire a ceea ce e dat și într-o reorganizare a propriului mediu.

"Materia ca receptacul al diverselor practici pasivizate (devenite pasive) este indisolubil legată de praxisul trăit, care, pe de o parte, se adaptează condițiilor materiale și semnificațiilor interne și, pe de altă parte, reînnoiește sensul acestora, le reconstituie prin depășire, pentru a ajunge chiar să le transforme"(p. 237).

Să luăm acum în considerare nu muncitorul, ci întreprinzătorul. Și întreprinzătorul suferă, într-o anumită manieră, tirania mașinii, căci mașina răstoarnă în fiecare moment condițiile de lucru, iar acestea, întrucît pot fi mai bine utilizate de către concurenții săi, îl amenință cu falimentul. El nu se definește doar prin intermediul proletarilor pe care îi exploatează, ci și prin toți ceilalți membri ai clasei sale, fiecare dintre aceștia fiind un altul în raport cu restul, fiindcă toți sînt sclavi ai mecanismului competiției. E vorba de o alteritate circulară său recurentă pe care un liberal ar numi-o piață, și pe care Sartre o descrie cu oroare: reificarea nu e "*o metamorfozare a individului într-un lucru, așa cum se crede adeseori, ci necesitatea — ce se impune membrului unui grup social prin structurile societății — de a-și trăi apartenența la grup și, prin el, la întreaga societate ca pe un statut molecular. Ceea ce trăiește și face el ca individ rămîne, în imediat, praxis real sau muncă umană: dar, datorită acestei concreteți a trăirii, el e chinuit de un fel de rigiditate mecanică, ce supune rezultatele actului său bizarelor legi ale adițiunii-totalizatoare. Obiectivarea sa e*

modificată din exterior datorită puterii inerte de obiectivare a celorlalți" (p. 243-244).

Tirania mașinii (sau a materiei-supuse-muncii), tirania acestor bizare legi care sustrag *praxisului* individual controlul și sensul acțiunii sale mi se par expresiile cvasivulgare ale înstrăinării și ale *reificării*, adică ale căderii în practico-inert. Dintre aceste două tiranii, una are o rezonanță marxistă, iar cealaltă o rezonanță atât sartriană cât și marxistă. Dispersarea *praxisurilor*, relația dintre întreprinzători, care sînt supuși acelorași constrîngeri dar rămîn străini unii față de ceilalți, fiecare avînd proiectul său — incompatibil cu proiectul celorlalți (toate proiectele fiind de fapt aceleași, constînd adică în adaptarea la mașină și realizarea unui proiect), această structură moleculară i se pare lui Sartre dacă nu inumană în felul structurii capitalist-proletar, colonizator-colonizat, cel puțin *reificată*. *Praxisurile* nu se unesc într-un proiect unic, comparabil cu cel al *praxisului* individual. Aceasta este și rămîne însă modelul dialecticii și al libertății.

Materialitatea ca mediere între conștiințe, serialitatea ca structură moleculară a socialității constituie principiile căderii în practico-inert, originea înstrăinării și a masificării. Fiecare devine sclav al materiei-supuse-muncii. Umanizarea lucrurilor antrenează nu "reificarea" oamenilor, ci aservirea lor față de alți oameni și izolarea lor. În acest sens, practico-inertul, deși e revelat prin experiența critică, nu e echivalent cu un moment al dialecticii, ci cu antidialectica: necesitatea e înțeleasă plecînd de la libertate, antidialectica practico-inertului — de la libertate (sau de la dialectica constituantă).

Am expus, pînă acum, tema aservirii *praxisurilor* prin materialitate și serialitate într-un limbaj simplu, cvasivulgar. Vom reveni la un limbaj mai apropiat de cel al autorului nostru, deci mai filosofic și poate deopotrivă mai obscur. La pagina 248,

Sartre se situează față de Heidegger în termenii următori: "cum să fondezi praxisul dacă nu trebuie să vezi în el decît un moment neesențial al unui proces radical inuman? Cum să-l prezinți ca totalizare reală și materială dacă, prin praxis, întreagă Ființă se totalizează? Omul ar deveni atunci ceea ce Walter Biemel, comentînd cărțile lui Heidegger, numește autorul Deschiderii Ființei. Această apropiere nu e nepotrivită: Heidegger a făcut elogiul marxismului întrucît el vedea în această filosofie o manieră de a afirma — așa cum zice Waelhens (vorbind despre existențialismul heideggerian) — Ființa e Altul în mine... (și că) omul...nu e el însuși decît Ființa care nu e el. Însă întreaga filosofie ce subordonează umanul Altului decît omul, fie că e vorba de un idealism existentialism ori de unul marxist, are ca fundament și consecință ura împotriva omului: Istoria a dovedit-o în ambele cazuri. Trebuie să alegi: ori omul e mai întîi el însuși, ori el e mai întîi Altul decît sine. Iar dacă alegem a doua doctrină, sîntem pur și simplu victima și complicele înstrăinării reale. Dar înstrăinarea nu există decît dacă omul este mai întîi acțiune; servitudinea e întemeiată pe libertate, iar legătura directă de interioritate — ca tip original al relațiilor umane — fondează raportul uman de exterioritate".

Acest text — și aș putea cita altele asemănătoare cu zecile — confirmă și ilustrează intransigența lui Sartre-filosoful (adică a lui Sartre cel autentic), ce se află într-un ciudat contrast cu oportunismul lui Sartre-politicianul. Unul nu concede nimic marxismului (cel puțin nimic important), celălalt concede totul sau aproape totul fie lui Stalin, fie lui Thorez sau lui Togliatti, fie chiar furioșilor membri ai Comunei studențești. Primul va admite, nonșalant, cu indiferență, adevărul evident al analizelor din *Capitalul*. În schimb, atunci cînd e vorba de libertate sau de conștiință, el opune determinismului sau materialismului, asociate de obicei marxismului, un refuz in-

condițional. Primatul acțiunii asupra Ființei i se pare filosofului fundamentul propriului sau umanism. Când vine vorba despre analizele din *Capitalul*, despre meritele respective ale planului și ale Pieții, el nu știe și nici nu vrea să știe nimic. Din ceea ce el consideră drept o eroare filosofică, vede ieșind în mod inevitabil, irezistibil inumanitatea. În schimb, nu pare să aibă îndoieli sau să fie îngrijorat de perspectiva mult mai probabilă în care erorile de analiză politică sau sociologică determină folosirea unor mijloace inumane în serviciul unui scop măreț. Mai târziu, la sfârșitul capitolului consacrat căderii "*praxisului liber individual în practico-inert*", atunci când desprinde, încă o dată, sensul filosofic al demersului său și al destinului uman, Sartre folosește mai multe formule ce exprimă aceeași idee: "...experiența *practico-inertă* (este) cea pe care fiecare (o are) în cursul muncii sale, ca și în viața publică (și, într-o mai mică măsură, în cea privată) și...ea (caracterizează) în fond viața noastră cotidiană" (p. 372). Iată deci două experiențe contradictorii: cea a *praxisului liber* — o experiență translucidă a fiecăruia dobândită de el însuși, respectiv cea a universului activității-pasivității, ce constituie pentru indivizii definiți (pe baza funcției lor, a clasei căreia îi aparțin) un câmp pe care nu îl pot părăsi. "Putem oare să trecem, în funcție de împrejurări, de la conștiința translucidă a activității noastre la a percepția grotescă sau monstruoasă a *practico-inertului*?" (p. 372-373). La această întrebare, pe care și-o pune lui însuși, Sartre dă următorul răspuns: "nu numai că putem, dar o și facem în mod constant. Nu există nici o îndoială că în momentul lucrului și în măsura în care controlul — fie chiar al unei sarcini parcelare — rămîne necesar, ori — în cazul aservirii totale a individului față de mașina specializată — în măsura în care ochiul sau mîna sînt nevoite să aștepte un simplu automat, acțiunea⁵ apare totuși cel puțin ca o adaptare a corpului la o situație urgentă....

Simplificatorii marxismului au suprimat fără probleme momentul praxisului individual ca experiență originară a dialecticii sau, cu alte cuvinte, ca dialectica ce se realizează în experiența practică. Ei nu și-au dat seama că e necesară conservarea realității fundamentale a acestui moment sau suprimarea realității înstrăinării" (p. 373) (s.m., R.A.). Înstrăinarea presupune momentul libertății originare, al *praxisului* translucid. Altfel, el nu ar rămîne decît experiența practico-inertului, a activității-pasivității, așa cum o trăim cotidian, care nu ar putea fi recunoscută ca experiență a aservirii.

De bună seamă, "...momentul libertății, ca practică unificatoare și translucidă este momentul capcanei. Instituindu-se ca praxis individual liber, ea contribuie, în ea și pentru toți, la realizarea lumii Celuilalt" (ibid). Recăpătîndu-ne conștiința propriei libertăți în practico-inert, riscăm să ignorăm faptul că această libertate ne duce la aservire, că ea reproduce lumea înstrăinată, că ea constituie "mistificarea fundamentală". Mistificarea nu se datorează însă *praxisului* liber; această experiență înșelătoare a libertății nu e cea a actului, ci a rezultatului său materializat. În materialitate și în serialitate, dialectica se transformă în mod necesar în contra-dialectică, iar libertatea în aservire. *Praxisul* individual rămîne totuși momentul originar al experienței și își păstrează în fiecare moment capacitatea de refacere, cu toate că în practico-inert el nu se exercită decît pentru a se nega și nu acționează decît pentru a suporta, sub o formă sau alta, aservirea în lumea lucrurilor și a oamenilor reduși la niște molecule.

Trebuie spus oare că orice obiectivare aduce înstrăinarea? "Să fie nevoie să revenim la Hegel care făcea din înstrăinare o caracteristică constantă a oricărei obiectivări? Da și nu. Într-adevăr, trebuie avut în vedere faptul că raportul originar dintre praxis (ca totalizare) și materialitate (ca pasivitate) îl obligă pe

om să se obiectiveze într-un mediu care nu este al său și să prezinte o totalitate anorganică drept propria sa realitate obiectivă. Tocmai acest raport de interioritate cu exterioritatea constituie inițial praxisul ca pe o relație a organismului cu mediul său material; nu e nici o îndoială că omul — din momentul în care nu se mai desemnează ca o simplă reproducere a propriei sale vieți, ci ca ansamblu al produselor ce-i vor reproduce viața — se descoperă ca Altul în lumea obiectivității; materia totalizată, ca obiectivare inertă ce se perpetuează prin intermediul inerției este, într-adevăr, un non-om și, dacă vrei, chiar un contra-om. Fiecare dintre noi își petrece viața gravînd pe lucruri propria imagine malefică, imagine ce ne fascinează și ne tulbură, deși nu sîntem decît mișcarea totalizatoare ce ajunge la această obiectivare” (p. 285).

Această ultimă frază, foarte frumoasă, dă un accent patetic obiectivării-înstrăinării, care este în mod efectiv fatală în cele două sensuri ale acestui cuvînt. În *Critique*, înstrăinarea este una din caracteristicile constante ale obiectivării. Dintre ”da” și ”nu”, trebuie deci reținut mai întîi ”da”-ul. De aici nu rezultă totuși că această obiectivare-instrăinare ar marca o reîntoarcere la gîndirea hegeliană și o separare de marxism. Înstrăinarea sartriană se definește în termeni etici, chiar sociologici. Conștiința — care e act pur, libertate translucidă — se proiectează în mod necesar în lumea lucrurilor și a indivizilor multipli: sensul actului său îi scapă și ea se împotmolește într-o materialitate inertă ce neagă esența sa proprie, deci creația pură și translucidă. Înstrăinarea nu va dispărea deci, ca în filosofia lui Hegel, o dată cu suprimarea dualității dintre subiect și obiect, dintre conștiință și lume, o dată cu cunoașterea absolută a filosofului ce gîndește sistemul și se gîndește pe sine ca gînditor al sistemelor. Suprimarea sartriană a înstrăinării — presupunînd că ea rămîne posibilă — ar necesita o transfor-

mare a raporturilor interumane, nu o întoarcere a spiritului la el însuși, o dată parcurs întreg ciclul creațiilor sale posibile.

Mai mult decît atît, referința la *L'Être et le Néant* accentuează și ea semnificația antropologico-socială a înstrăinării sartriene. Nu mai e vorba de odiseea conștiinței, nici — ca în *L'Être et le Néant* — de ambiția vană a "pentru sine"-lui de a ajunge la soliditatea brută a "în sine"-lui. "*Desigur, praxisul se auto-clarifică, adică e întotdeauna conștiință (de) sine. Dar această conștiință non tetică e neputincioasă în fața afirmației practice potrivit căreia eu sînt ceea ce fac (și care îmi scapă, constituindu-mă imediat ca un altul). Faptul că această relație fundamentală e necesară constituie motivul pentru care omul se proiectează, așa cum am spus, în mediul "În-sine-Pentru-sine"-lui. Înstrăinarea fundamentală nu provine, așa cum *L'Être et le Néant* ar putea lăsa să se înțeleagă, dintr-o alegere prenatală; ea provine din raportul de interioritate ce-l unește pe om ca organism practic cu mediul său înconjurător*" (p. 285 - 286, nota).

Eu sînt, în mod autentic, actul meu — dar, cu toate că rămîn conștient (în chip non tetic) de actul meu, nu mă cunosc decît în rezultatul acestui act — rezultat care, înscris în materie, se derobează și mă revelă mie însumi altfel decît sînt. Această analiză ar fi mai convingătoare dacă actul meu, în afara proiecției sale în materialitate, s-ar defini printr-un conținut oarecare. Or acest act, fiind libertate pură, *praxis* translucid, apare ca fiind gol de orice conținut. Ca *pentru-sine*, el nu e nimic. El se înstrăinează prin proiecția sa în materialitate, dar în afara acestei proiecții el este doar în măsura în care nu este; sau el e o posibilitate permanentă de a nega realul și de a se proiecta în viitor, această proiecție realizîndu-se doar în materialitate, deci cu prețul înstrăinării.

A doua remarcă: această înstrăinare produsă prin proiecția în materialitate nu datorează nimic rarității. Încă o

dată, raritatea pare necesară nu atît originii, cît sfîrşitului (posibil sau necesar) al istoriei. Întrucît totalitatea organică trebuie să-şi ia materiile de care are nevoie pentru a se întreţine din mediul exterior şi întrucît acest împrumut e săvîrşit prin muncă, omul nu poate să nu se obiectiveze, iar această obiectivare antrenează un fel de înstrăinare; ea substituie conştiinţei de sine pure conştiinţa de sine din lucrurile ce trimit fiecare la o imagine deviată, mincinoasă. Demonstrarea necesităţii înstrăinării *fără a recurge la raritate* face şi mai dificil sfîrşitul înstrăinării.

Analiza practico-inertului⁶ comportă patru momente principale, determinarea a patru concepte: *exigenţă, interes, fiinţă socială, colectiv*. E de la sine înţeles că nu e vorba de patru momente *istorice* (întrucît analiza se situează la nivel transcendent), şi cu atît mai puţin de nişte etape succesive ale căderii. Aceste patru concepte trebuie să ne conducă de la *praxisul individual la individul socializat*. Am impresia că de-a lungul acestor pagini, Sartre îşi fixează cîteva obiective, pe care nu le formulează în mod explicit, dar pe care trebuie şi putem să le desprindem. El doreşte să dea, ici şi colo, peste teme marxiste şi să demonstreze compatibilitatea temelor sale cu temele marxismului. În plus, el şi-a luat drept punct de plecare *praxisul individual*, adică o libertate necondiţionată, însă goală. După el, omul nu are nici natură, nici esenţă, ci este libertate; însă libertatea nu e ceva determinat, ea e putere nelimitată de negare. Ea nu e nici bună, nici rea, nici morală, nici imorală, ci alegere pură. Regăsirea omului socializat, în existenţa sa cotidiană, plecînd de la *praxis* — iată care mi se pare a fi cel de-al doilea obiectiv al experienţei transcendente. Atunci cînd ilustrează sau descrie diversele aspecte ale condiţiei

umane în practico-inert, Sartre nu renunță totuși la specificitatea comprehensiunii și a înțelegerii (*intellection*), deci a Rațiunii dialectice. Urmămetapele aservirii conștiințelor prin intermediul materiei-supuse-muncii și descoperim că conștiințele aservite, integrate în niște ansambluri sociale rămân comprehensibile sau inteligibile. În fine, ultimul termen — ființa de clasă — inspiră poate întreaga mișcare. Sartre discutase îndelung în scrierile sale de circumstanță despre raporturile dintre clasă și partid. *Critique* întemeiază, prin analiza transcendentă, adevărul acestui raport.

Să începem cu conceptul de *exigență* (textele cele mai clare se afla la pagină 253). La o primă lectură, superficială, Sartre definește exigența ca rezultatul dialecticii *praxisului* și materialității. Mașina, operă a unuia sau a mai multor oameni, poruncește *praxisului* altor oameni. Aceștia slujesc mașinilor în loc să se slujească de ele, fiind aserviți ordinelor ce le sînt date de mașină, ordine ce trebuiesc ascultate întrucît, în lipsa întreținerii și a funcționării, mașina s-ar opri și totalitățile organice (oamenii) nu ar putea subzista. În mediul organic, *praxisul* trebuie mai întîi să trăiască și să asigure reproducerea vieții. În mediul social, aservirea față de mașini devine echivalentă cu un imperativ categoric întrucît, în lipsa acestei supunerii, oamenii nu ar putea supraviețui. Libertatea nesupunerii prin acceptarea morții rămîne, la acest nivel de analiză, lipsită de semnificație. *Praxisul* ca *praxis*, ca totalitate organică are drept scop exclusiv menținerea vieții: el nu poate refuza acest scop.

Tema omului aservit operelor sale, slujitor al mașinilor se pretează la variații devenite cvasi-cunoscute. Sartre o tratează cu ajutorul propriului său vocabular și în interiorul filosofiei sale. Mașina poruncește oricărui om și, prin urmare, muncitorul, redus la o sarcină pe care oricine o poate executa,

condamnat la o "sarcină universală" devine altul decît sine (ceea ce înseamnă că își pierde singularitatea). Mașina care îi poruncește a fost gîndită, voită, construită de alții: el se supune deci altora. În sfîrșit, devenit materie-supusă-muncii sau mașină, *praxisul* acestor alți oameni care îi *cer* (ceva) s-a transformat în inerție sau pasivitate ce se supune alterității slujitorilor săi.

Nici tema și nici variațiile sale nu sînt originale; cu toate acestea, conceptul de exigență are în *Critique* un sens filosofic. El introduce un principiu de comandă într-o antropologie ce nu comportă așa ceva. Dacă libertatea fiecărei conștiințe este totală, cum ar putea oare o conștiință să dea *în mod legitim* ordine unei alte conștiințe? "*Ceea ce un om așteaptă de la un alt om atunci cînd relația lor e umană se definește în cadrul reciprocității, întrucît așteptarea e un act uman...* Praxisul ca praxis nu poate nici măcar să formuleze un imperativ, pur și simplu pentru că exigența nu intră în structura de reciprocitate" (p. 253). Convenind că — în *Critique* — relațiile dintre *praxisuri* constituie echivalentul stării de natură din filosofia clasică, atunci vom spune că libertatea, egală în toți întrucît e totală în fiecare, exclude autoritatea unui om asupra altui om. Imperativul categoric vine din exterior, de la mașină sau de la materialitate; el vine, în orice caz, în mod necesar, întrucît proiecția în materialitate și antidialectica survin în mod necesar.

Supunerea față de materia-supusă-muncii reprezintă deci forma originară atît a rupturii, cît și a reciprocității conștiințelor. Cum însă această supunere consubstanțială vieții în societate apare ca fiind indispensabilă supraviețuirii, omul-aflat-în-societate se supune mașinii în același fel în care el trebuie să se hrănească pentru a trăi: originea imperativului categoric se confundă deci cu originea aservirii. Definirea

praxisului și a relației dintre *praxisuri* va conferi societății înseși, în structurile sale inevitabile, o față plină de grimase și demoniacă.

Exigența reprezintă substitutul practico-inert sau înstrăinat al imperativului categoric. *Interesul* mi se pare substitutul sartrian al *proprietății* (așa cum o utilizează Jean-Jacques Rousseau în reconstrucția ipotetică a devenirii umanității) și al *egoismului*, în sensul în care îl iau economiștii sau liberalii pentru a explica ordinea socială și a justifica o anumită organizare. "*Considerat în el însuși, în simpla sa activitate liberă, un individ are nevoi, dorințe, este proiect și realizează scopuri prin intermediul muncii sale; el nu are însă nici un interes*" (p. 261). Omul nu dobândește un interes decât în momentul în care se confundă cu lucrurile. Proprietarul care se identifică pe sine cu ansamblul posedat are interese. La fel, directorul unei fabrici; și tot așa orice om a cărui ființă se află în afara sa în practico-inert. "*Interesul este ființa-ieșită-în-întregime-într-un-lucru în măsura în care ea condiționează praxisul ca imperativ categoric*" (ibid.). Exigența mașinii sau a sistemului social constituit în jurul mașinii și aflat în serviciul acesteia se formulează pentru *praxisuri* sub forma imperativelor categorice. Din momentul în care niște indivizi oarecare se confundă cu lucruri sau cu fragmente din sistemul social ei au *interese*; ei formează o societate de oameni interesați, opuși unii altora, diferiți unii în raport cu ceilalți și totuși solidari unii cu alții datorită alterității lor esențiale. "*Relația de interes presupune deci — la nivelul interesului individual — masificarea indivizilor ca indivizi și comunicarea lor practică prin intermediul antagonismelor sau al analogiilor materiei pe care o reprezintă*" (p. 263). Plecînd de la această definiție, analiza regăsește mediul concurențial, adică reprezentarea abstractă a economiei în optica liberală. Mediul concurențial

devine însă "o negare întotdeauna diferită și întotdeauna identică a fiecăruia de către toți și a tuturor de către fiecare" (p. 265)⁷.

Care e scopul acestei deducții transcendente a conceptului de *interes* (pe care am schițat-o în linii mari)? Sartre vrea, cum se zice, să "elimine ipoteticul hedonist și utilitarist", altfel zis, să refuteze o anumită concepție despre specia umană care ar fi destinată în mod natural luptei tuturor împotriva tuturor. El reia alternativa fundamentală sub forma următoare: "*ori fiecare își urmează interesul, ceea ce înseamnă că diviziunea oamenilor este naturală — ori diviziunea oamenilor, ca rezultat al modului de producție, e cea care dă naștere interesului (particular sau general, individual sau de clasă) ca un moment real al relațiilor dintre oameni*" (p. 277). Admiterea primei ipoteze are două consecințe: interesul, omul interesat rămîne un dat natural, opac, ininteligibil. Se renunță la inteligibilitatea istoriei umane. În al doilea rînd, "*dacă ansamblul istoriei e pus în mișcare de conflictele de interese, el se năruie în absurd; în particular, marxismul nu mai este decît o ipoteză rațională*" (ibid). Cum antagonismul intereselor e factorul prim, atunci modul de producție este responsabil nu pentru lupta de clasă ca atare ci pentru forma proprie pe care o îmbracă această luptă în fiecare perioadă a istoriei.

Demonstrația lui Sartre are din nou ca obiect eliminarea naturii umane, excluderea cauzei *naturale* a rivalității dintre oameni și grupuri, decretarea unei radicale eterogenități între filosofia marxistă și o concepție de inspirație darwinistă sau liberală (pentru Sartre, lupta pentru viață a darwinistilor și concurența subiecților economici au aceeași inspirație). El le face reproșuri acelor marxiști care ezită "*între legea interesului și concepția marxistă despre istorie, adică între un fel de materialism biologic și materialismul istoric. Ei identifică nevoia cu nu știu ce opacitate tenebroasă, iar după ce au făcut-o complet*

ininteligibilă, botează această ininteligibilitate realitate obiectivă; după care, satisfăcuți, ei identifică această formă inertă și sumbră, care e o adevărată exterioritate în interioritate, cu interesul" (p. 227). Prioritatea existenței în raport cu esența se traduce în *Critique* prin primatul *praxisului* — care e act pur — asupra tuturor determinărilor care îl limitează și-l desfigurează. Omul interesat se naște din confuzia între *praxis* și materialitate, din proprietatea cu care individul se asimilează și din ființele colective la care participă sau care se realizează în și prin el. "...nu diversitatea intereselor dă naștere conflictelor, ci conflictele produc interesele în măsura în care materia-supusă-muncii se impune grupurilor aflate în luptă ca realitate independentă, datorită neputinței provizorii ce izvorăște din raportul lor de forță" (p. 278).

Interesul proletarilor nu e dat în mod imediat, el nu se naște din existența proletarilor, din ce în ce mai numeroși, care trăiesc în condiții mai mult sau mai puțin asemănătoare; el se naște din și datorită conflictului capitaliștilor. Patronii acționează în mod necesar conform legii propriului interes, altfel zis în vederea prosperității întreprinderii lor; ei sînt *aceiași* întrucît vizează același obiect și sînt *alții* întrucît obiectul îi opune pe unii altora. În măsura în care ei trebuie să transforme uneltele, să-i concedieze pe muncitorii inutili sau să reducă salariile pentru a păstra rentabilitatea întreprinderii lor, ei nu pot să nu se ciocnească de proletari, care sînt ei înșiși *aceiași* și *alții*: *aceiași*, prin comunitatea pasivă a destinului lor, *alții* fiindcă, în funcție de întreprinderi ori de nivelul de calificare, interesul unuia e diferit de al celuilalt.

Plecînd de la această înstrăinare în materialitate, de la această formare a intereselor, individuale și colective, în și prin conflict, analiza parcurge următoarele etape: *Ființa socială*, *Ființa colectivă*, *Ființa socială și colectivă*. În limbajul obișnuit,

se spune că fiecare *este* ființa sa socială, altfel spus că el poartă într-însul, interiorizate, condițiile în care se desfășoară existența sa. Aceste condiții rezultă înainte de toate din "practica cristalizată a generațiilor precedente" (p. 289). "*Urmîndu-l pe Hegel, spuneam în L'Être et le Néant că esența este ființa trecută, depășită. Într-adevăr, chiar asta este ființa muncitorului, întrucît el a fost prefabricat, într-o societate capitalistă, prin intermediul muncii deja făcute, deja cristalizate. Iar praxisul său personal, ca liberă dialectică productivă, depășește la rîndul său această ființă prefabricată, chiar în mișcarea pe care el o imprimă la rîndul său mașinii-unealtă*" (p. 291-192). Praxisul liber subzistă prin raportare la trecutul devenit esență. Cum această libertate se desfășoară în practico-inert, ea nu poate depăși trecutul, întrucît acesta, supunînd *praxisurile* exigențelor mașinilor, a limitat viitorul posibil și a condamnat proiectul omului — transformat în contra-om datorită mașinii — să nu creeze niciodată mai mult sau altceva decît ceea ce-i oferă trecutul. Individul rămîne liber dar, în practico-inert, el nu va reuși niciodată să iasă din infern, din inerția care s-a infiltrat în el în timpul în care el se împotmolea în socialitate.

Așa se conciliază libertatea inalienabilă și necesitatea înstrăinării (și înstrăinarea ce introduce necesitatea contradialecticii). Fiecare se face în mod liber muncitor, dar în ciuda diversității acestor decizii libere, ele alcătuiesc ființa socială de clasă: "*...un muncitor cîtește, un altul militează, altul găsește timp să facă și una, și cealaltă, un altul și-a cumpărat un scooter, altul cîntă la vioară, altul face grădinărit. Toate aceste activități se constituie plecînd de la împrejurări particulare și alcătuiesc particularitatea obiectivă a fiecăruia. În același timp, ele nu fac decît să realizeze pentru fiecare ființa de clasă în măsura în care rămîn, fără voia lor, în cadrul unor exigențe imposibil de depășit*" (p. 294).

La fel cum fiecare individ, alegîndu-și în mod liber destinul său singular, nu-și depășește și nu își poate depăși ființa de clasă, tot astfel indivizii care au o situație definită și asemănătoare nu depășesc — în practica și teoria lor — o condiție înstrăinată. Așa s-a întîmplat cu anarho-sindicalismul muncitorilor profesionali care nu și-a putut depăși condiția: *"Erau necesare perfecționarea în meserie, auto-însușirea, însușirea ucenicilor..., lupta, crearea unității muncitorești și grăbirea zilei preluării puterii...; ei identificau omul real, împlinit, cu muncitorul de profesie. Iar această falsă identificare (falsă nu în raport cu patronii, ci în raport cu masele) era o limită de nedepășit, întrucît ea era ei-însuși sau, dacă se preferă, ea era expresia teoretică și practică a raporturilor lor practico-inerte cu ceilalți muncitori"* (p. 298-299).

O asemenea analiză — excepție făcînd vocabularul — nu e pentru un sociolog nici dificilă, nici originală. Sartre nu ezită să multiplice exemplele pentru a demonstra și confrunta următoarele două teze ontologice: libertatea *praxisului* subzistă chiar în practico-inert; realitatea se dezvăluie unei Rațiuni dialectice și scapă Rațiunii analitice. Descoperirea Ființei noastre sociale este terifiantă fiindcă ea ne revelă propria noastră ignoranță despre noi-însine. Atît în cazul grupului, cît și în cel al individului *"Ființa inertă poate fi definită și prin tipul de opțiune practică susceptibilă să te facă să ignori ceea ce ești"* (p. 301). Însă *"această obiectivitate prefabricată nu împiedică praxisul să fie o temporalizare liberă și o reorganizare eficace a cîmpului practic în vederea unor scopuri descoperite și stabilite chiar în cursul praxisului"* (ibid).

Mai există și alte concepte ce țin de practico-inert; așa e, de pildă, cel de *valoare* căruia Sartre îi consacră, în trecere, o lungă notă (p. 301-303). Și valoarea poartă cu sine dualitatea libertății translucide și a inerției. Ea se distinge de exigența

pentru că nu traduce simplitatea imperativă a mașinii. Valoarea conservă din *praxis* transluciditatea libertății ce se afirmă pe sine, dar ea păstrează și inerția practico-inertului. Sistemul de valori elaborate de către gânditorii fiecărei epoci rezultă din *praxis*, dar din *praxisul* ce se descoperă el însuși în lumea înstrăinării. Valorile neagă și confirmă atât opresiunea cât și exploatarea. Valoarea e înstrăinarea *praxisului* însuși. Valorile sînt legate de existența cîmpului practico-inert, altfel zis de infern, la fel cum e legată negația de propria sa negare. Analiza pe care o rezumăm în mod grosier are, pare-se, ca obiective salvagardarea autonomiei și a pozitivității relative a sistemelor de valori (cele morale fiind o critică, dar și o consacrare a ordinii sociale), depășirea antitezei grosolane dintre infrastructură și suprastructură prin evidențierea originii valorilor în structurile fundamentale ale *praxisului*, individual și colectiv.

Deducția transcendențială situează conceptele științelor sociale, scoate la lumină serialitățile esențiale, regăsește libertatea *praxisului*, confirmă rolul Rațiunii dialectice și ne conduce la ființa de clasă, care este un *exis* și nu un *praxis*, adică un "*raport inert (de nedepășit) cu tovarășii de clasă pe baza anumitor structuri*" (p. 304). În acest moment al experienței dialectice, clasa aparține practico-inertului.

De la *ființa de clasă* se trece la ultimul concept al practico-inertului, *colectivul*. În jargon sartrian, acesta se definește ca "*relația în dublu sens dintre un obiect material, anorganic și supus-muncii și o multiplicitate ce găsește în obiect propria sa unitate de exterioritate*" (p. 319). În limbaj vulgar, se vor numi colective toate ansamblurile sociale ce-și dobîndesc unitatea din exterior și care-i lasă pe indivizi efectiv separați unii de ceilalți, niște singuratici în interiorul maselor. Ascultătorii radioului constituie un colectiv: ei își dobîndesc unitatea trecătoare și pasivă din exterior, din materialitate; piața con-

curențială constituie și ea un exemplu de colectiv, pentru că fiecare cumpărător, fiecare vânzător își joacă propriul rol și — împreună — ei se inserează într-un sistem ce le determină comportarea fără a le unifica voința. Piața, care e o totalitate detotalizată, există ca o formă de dispersie: ea nu e nici o stare de natură, nici un simplu model, ci un tip specific de relații interindividuale din practico-inert. Opinia publică, în manifestările sale diverse (cum este, de pildă, panica) reprezintă și ea un colectiv: cuprinși de aceeași anxietate, indivizii nu acționează în comun, ci suportă, în alteritate (separarea dintre *ego* și *alter*) influența unui impuls sau a unui sentiment unic. La limită, întregul sistem economico-social poate fi considerat ca un colectiv sau ca un obiect social, unificat și multiplu, unificat în multiplicitate.

În ultimă analiză, practico-inertul nu se distinge de lumea în care se desfășoară viața noastră cotidiană; el e deopotrivă infernal și banal. *"Cîmpul există: pentru a spune totul, el este cel care ne inconjoară și ne condiționează; nu am decît să arunc o privire pe fereastră: voi zări mașini care sînt oameni și care au ca șoferi tot niște mașini, un sergent de oraș ce reglează circulația în colțul străzii și, mai departe, un reglaj automatic al aceleiași circulații prin semafoare roșii și verzi, o sută de exigențe ce se îndreaptă către mine, treceri de pietoni, afișe imperative, interdicții; voi zări de asemenea colective (o sucursală a băncii Crédit Lyonnais, o cafenea, o biserică, imobile de locuit și o serialitate vizibilă: niște oameni care stau la coadă în față unui magazin), instrumente (ce proclamă cu vocea lor înghețată cum să le folosești și anume trotuare, o șosea, o stație de taximetre, o stație de autobuz etc.)... În curînd, voi coborî în stradă și voi fi lucrul lor, voi cumpăra un colectiv — și anume un ziar, iar ansamblul practico-inert ce mă asediază și mă desemnează se va descoperi dintr-o dată plecînd de la cîmpul total, adică de la Terra, ca*

'Altundeva'-ul tuturor 'Altundeva'-urilor (sau ca seria tuturor seriilor de serii)" (p. 362-363).

Banalitatea infernului sau infernul banalității. Care să fie cauza acestei transfigurări, groțești sau monstruoase, a lumii noastre cotidiene? Cauza rezidă în faptul că libertatea mea, totală și translucidă, s-a împotmolit în inerția ființelor sociale, devenind o prizonieră a materialității, care este ea însăși o expresie a altor *praxisuri* (iar fiecare *praxis* e altul decât celelalte, e supus exigenței mașinilor, pierdut într-o serie indefinită și înstrăinat — în sensul că rămîne liber dar nu își exercită libertatea decât între limitele fixate de ansamblul practico-inert). Ansamblul practico-inert, care e contra-dialectic, nu se dezvăluie decât experienței critice și nu-și vedește sensul decât pentru Rațiunea dialectică, întrucît Rațiunea analitică ar confunda această contradialectică și realitatea însăși. Dacă omul nu ar putea ieși din acest ansamblu, atunci el ar rămîne blestemat pe veci, condamnat la infern. Dialectica constituantă (sau *praxisul* individual), practico-inertul (sau contra-dialectica): unde să găsești salvarea dacă nu într-un *praxis colectiv*, capabil să îi sustragă pe indivizi din materialitate, dar și din însingurare?

Note

1. Cf. notei B de la sfîrșitul volumului.
2. Ca aventură singulară.
3. Cf. notei C de la sfîrșitul volumului.
4. Doctrină abandonată astăzi.
5. Cuvîntul "acțiune" desemnează aici *praxisul* individual liber.
6. Cf. notei D de la sfîrșitul volumului.
7. O altă formulă frapantă este următoarea: "*Interesul este viața negativă a lucrului uman în lumea lucrurilor în măsura în care omul se reifică pentru a o servi*" (p. 266).

Capitolul al treilea

STÎNCA LUI SISIF

sau

DE LA BASTILIA LA KREMLIN

Vom urmări cea de-a doua mișcare dialectică (și anume cea care trece de la practico-inert la *praxisul* constituit și care începe prin revoltă) la fel ca și pe prima (cea prin intermediul căreia dialectica se transformă în antidialectică fără ca în acest fel *praxisul*, împotmolit într-o lume de oameni reificați și de lucruri umanizate, să-și piardă libertatea). Fiecare dintre noi *este* ființa sa socială, dar rămîne liber în și prin maniera în care devine ceea ce este: burghez sau evreu, îmi asum în mod liber ființa mea burgheză sau ființa mea evreiască.

Un exemplu deja celebru ne oferă o ilustrare simplificată și simbolică a acelei materii în care s-a împotmolit *praxisul*. De la fereastra sa, scriitorul îi vede, în fața bisericii Saint-Germain-des-Près, pe indivizii care, în șir indian, așteaptă autobuzul. Această coadă formată din bărbați și femei prezintă caracteristicile majore ale adunărilor *serieale*. Indivizii respectivi, apropiați — fizic vorbind — unii de ceilalți, rămîn o colecție de singurătăți. Nu au nimic în comun în afara unui țel care-i reunește și îi opune. Unitatea le vine din exterior, de la mașina

ale cărei servicii le așteaptă și a cărei lege o execută, o interpretează. Materialitatea care-i reunește — și anume autobuzul în care toți vor să urce — șterge singularitățile care fac din mine și din dumneavoastră o ființă umană, unică, de neînlocuit. Fiecare e redus la calitatea de "călător al autobuzului", toți sînt reuniți datorită acestei calități, dar sînt reuniți în alteritate, întrucît locul ce va putea fi obținut de unul va scăpa altuia. La fel cum cumpărătorii de forță de muncă pe piață sînt aceiași în alteritate — căci ei îndeplinesc pe piață aceeași funcție, dar conduita fiecăruia depinde de conduita altuia, iar a acestuia de a unui altul, fără ca vreodată să intervină o totalizare într-o acțiune comună —, tot așa călătorii autobuzului devin, ca să zicem așa, rivali în și prin intenția lor identică (nu comună) de a găsi un loc în autobuz. Cine va urca în mașină? Primii sosiți, în ordinea venirii, fără a ține seamă de vreă urgență sau de nevoile calitativ diferite ale unui muncitor și ale unei aristocrate. Raritatea — nu toți cei care așteaptă vor putea urca — impune o selecție și anume una — așa zicînd — anonimă, ce reține sau elimină niște atomi, nu niște ființe umane în funcție de calitățile lor.

Coada călătorilor ce așteaptă autobuzul ne oferă deci, simbolizate și simplificate, caracteristicile seriei: unitatea provine din afară, prin *materialitate*, *structură* moleculară (ei sînt împreună și nu se văd), *raritate* (nu toată lumea va găsi un loc); *selecția* pare decizia unui destin necruțător și lipsit de sens: sînt șase locuri și zece călători, patru din ei vor lua deci autobuzul următor.

Acest exemplu simplifică pînă la caricatură analiza seriei. Mulțimea care ia cu asalt Bastilia alcătuiește un *grup*, adică o adunare ce reprezintă o antiteză a *seriei*. Călătorii autobuzului, capitaliștii, consumatorii, ascultătorii radioului nu au un *proiect* comun. Fiecare are, *sub un anumit raport*, același proiect, însă

unul individual: urcarea în același autobuz, plata celui mai mic salariu cu putință, cumpărarea aceleiași mărfi, ascultarea aceleiași voci. Aceste voințe identice adună oamenii, aproape sau la distanță, fără însă a-i uni, ele îi separă pe cei pe care-i apropie; ele îl lasă pe fiecare cu sine, cu intențiile sale, cu singurătatea proiectului său, proiect care e întotdeauna altul — prin țelul său ultim — decît proiectul unui al doilea om și decît cel al unui al treilea. În schimb, mulțimea ce pune mîna pe Bastilia are sau, mai bine zis, *este un praxis comun*, ea tinde către un unic scop, vibrează la aceleași emoții, acționează din același imbold.

La drept vorbind, conștiințele nu fuzionează: prin chiar esența¹ sa, conștiința sartriană rămîne în permanență condamnată la singurătate și în același timp la libertate, una implicînd-o pe cealaltă. Însă această singurătate individuală nu exclude comunitatea de acțiune. De fapt, în și doar prin acțiune se constituie "noi"-ul, fiecare conștiință trăind același proiect, vizînd același obiect. "Cu toții la Bastilia" îl înlocuiește pe "fiecare cu rolul său". Nu mai există schimbare de rol întrucît rolurile singulare au dispărut în focul luptei. Nu mai există selecție, căci e loc pentru toată lumea. În practico-inert, numărul condamnă la selecție; în grupul aflat în fuziune, el devine un principiu de forță, de orgoliu, de încredere. "Iată și alții, și alții, și alții". Cine n-a trăit aceste manifestări de masă în care mulțimea se descoperă pe sine pe măsură ce sporește și se revarsă?

În interiorul grupului în fuziune nu există nici o ierarhie, nici o organizare. Între A și B, animați amîndoi de același proiect, C devine terțul regulator. Dar B poate, în momentul următor, să devină terțul regulator între A și C. Egalitatea completă rezultă din comunitatea de acțiune, din spontaneitatea tuturor și a fiecăruia, din medierea realizată între

indivizi, nu de către unul sau altul, ci chiar de către grup; prin proiectul comun ce îi adună laolaltă și care, de această dată, îi și unește.

Libertatea ce definea *praxisul* individual nu dispare din acest *praxis* comun — prima etapă a dialecticii constituite. Grupul ia naștere din libertate, dintr-o decizie pe care împrejurările o pot favoriza, dar nu și determina. Pe de o parte, raritatea nu posedă o inteligibilitate intrinsecă sau o necesitate rațională; fiind un fapt contingent, ea dă naștere istoriei, celuilalt, revoltei — care îl smulge pe individ din practico-inert și zămislește grupul plecînd de la seriile pe care le dizolvă —, și se naște la rîndul ei din libertatea umană. *"Caracteristica esențială a grupului aflat în fuziune este brusca resurrecție a libertății. Asta nu înseamnă că ea ar fi încetat vreodată să fie condiția însăși a actului și masca ce disimulează înstrăinarea; am văzut însă că ea a devenit, în cîmpul practico-inertului, modul în care omul înstrăinat e forțat să-și trăiască pe vecie condamnarea la ocnă și, finalmente, singura manieră de a descoperi necesitatea înstrăinărilor și a neputințelor sale. Explozia revoltei ca lichidare a colectivului nu are ca origine imediată înstrăinarea dezvoltată prin intermediul libertății, nici libertatea trăită ca neputință; e necesar un concurs de împrejurări istorice: o schimbare datată în situație, un risc de moarte, violența. Țesătorii din Lyon nu se unesc împotriva înstrăinării și a exploatării: ei se bat pentru a împiedica degradarea constantă a salariilor, adică, în ultimă instanță, pentru întoarcerea la statu quo... însă în fața pericolului comun, libertatea se smulge din înstrăinare și se afirmă ca eficacitate comună. Or tocmai această libertate dă naștere în fiecare terț perceperii Celuilalt (a vechiului Altul) ca același: libertatea este deopotrivă singularitatea și ubicuitatea mea. În Celălalt, care acționează împreună cu mine,*

libertatea mea nu se poate recunoaște decît ca aceeași, deci ca singularitate și ubicuitate" (p. 425- 426).

Analiza grupului e foarte lungă, pentru că Sartre vrea, ca de obicei, să pună în evidență simultan structura *ontologică*, *epistemologică* și *etică* a grupului, etapă decisivă a experienței critice. *Structura ontologică*: raport între *praxisul* individual și celelalte *praxisuri*, în cele două cazuri, între practico-inert (sau *serie*) și comunitate (sau *grup*). *Structura epistemologică*: doar rațiunea dialectică percepe dialectica totalizantă; opoziția rămîne cea dintre totalizarea în act și obiectul totalizat (în fapt, *grupul* nu e obiectul *meu*; el e structura comunitară a actului *meu*). *Structura etică*: libertatea se smulge din înstrăinare în și prin proiectul comun, prin grupul aflat în fuziune, prin revoltă.

Să ne oprim o clipă la acest ultim punct. Libertatea nu se smulge din pasivitatea alienantă (sau din înstrăinarea pasivă) decît prin acțiune. Aceasta, la rîndul său, nu se desfășoară decît atunci cînd apare o amenințare sau o agresiune din exterior, deci prin revoltă și luptă. Grupul începe să existe atunci cînd își descoperă un inamic. Din acest moment, etica pe care Sartre a vrut s-o scrie după *L'Être et le Néant* și la care a renunțat în mod provizoriu devine o politică². Ce lecție mai oferă însă omului morala devenită politică sau politica devenită o condiție, dacă nu chiar echivalentul moralei? În mod incontestabil, ea oferă o lecție de activism și poate de violență. Întrucît omul este înstrăinat în practico-inert (ce seamănă cu viața cotidiană a fiecăruia dintre noi), umanitatea începe o dată cu revolta. Goetz își asuma umanitatea, la sfîrșitul piesei *Diavolul și bunul Dumnezeu*, ucigîndu-și doi semeni. Teoria grupului furnizează un soi de fundament sau de deducție transcendențială unei filosofii a violenței și a luptei de clasă (în sens marxist)³.

De ce mulțimea revoluționară ce cucerește Bastilia îi apare lui Sartre ca o ruptură cu trecutul, ca început al

umanității? Deoarece, întâia dată, indivizii se smulg din pasivitatea *fânței lor colective*. Atîta timp cît își asumă condiția, ei devin în mod liber ceea ce cristalizarea practicilor anterioare a făcut din ei. O dată cu revolta, ei își depășesc atît ființa, cît și singurătatea; acționează în comun și formează primul grup — primul în ordinea experienței critice, dar și cel esențial: e vorba de grupul de luptă. *Acțiune, violență, luptă* — toți acești termeni, deși nu sînt interschimbabili, se cheamă, mi se pare, în mod irezistibil unul pe celălalt. Acțiunea comună, sau *praxisul* constituit se naște ca răspuns la o amenințare resimțită; ea nu e săvîrșită decît într-o confruntare împotriva unei exteriorități și ea active, comportînd deci în mod inexorabil violența — nu violența pasivă înscrisă în practico-inert, ci violența activă ce își capătă conștiința de sine descoperînd violența pe care o suportă sau mai degrabă descoperind imposibilitatea de a trăi o viață imposibilă.

Dialectica constituită se desfășoară și ea în momente succesive comparabile cu momentele succesive ale practico-inertului (sau ale trecerii de la dialectică la antidialectică). Sartre distinge, după mine, patru momente principale: *jurămîntul* ce creează situația de fraternitate-teroare, apoi *organizarea* ce marchează prima etapă a structurării grupului în fuziune; *organizarea* se solidifică în *instituție*; aceasta se prezintă mai întîi ca *autoritate*, apoi ca *hetero-condiționare* și *birocrație*.

Grupul în fuziune, apocalipsa revoluționară, luarea Bastiliei reprezintă — ca să zicem așa — momentul perfect, tipul ideal al libertății împlinite împreună cu ceilalți: nu există șef, nu există organizare, ci doar acel "...noi *practic și nu substanțial, ...adică libera ubicuitate a eului ca multiplicitate interiorizată*" (p. 420). "*În Celălalt, care acționează cu mine, libertatea mea nu se poate recunoaște decît ca aceeași, deci ca singularitate și ubicuitate*" (p. 426). Violența împotriva inamicului din afară,

speranța împotriva violenței materializate în practico-inert, mulțimea revoluționară simbolizează efortul facut de către umanitate pentru a depăși trecutul practicilor cristalizate și a nu suferi aservirea față de serialitate și materialitate.

Clipele perfecte⁴ nu durează. Ubicuitatea grupului în fiecare și a proiectului comun în toți, absența totală a șefilor și a organizării marchează limita extremă a fuziunii, termenul prim și fugitiv al dialecticii constituite. Pentru ca grupul să dureze, el trebuie să se teamă de propria disoluție și în același timp de inamicii săi. În mod liber, am aderat la grup, m-am alăturat lui, am acționat cu el și în el. Dar dacă propria libertate îmi rămîne, întreagă, în schimb, în ciuda mea-însumi, eu nu pot răspunde de mine. Libertatea sartriană, ca și libertatea carteziană, nu se înlănțuie niciodată singură; în fiecare moment, ea repune totul în joc. În consecință, atunci cînd decid în mod liber să-mi aleg tabăra, tovarășii sau o cauză, trebuie să mă tem de viitor sau, altfel zis, nu pot avea siguranța că voi acționa mâine așa cum cred azi că o voi face. Libertatea mea mă obligă să mă tem de propria trădare și mă împiedică să mă leg de alții altfel decît printr-un jurămînt ce-i autorizează să mă pedepsească dacă voi dezerta. Sancțiunea ce mă va lovi mi-am dorit-o dinainte, ea va exprima *libertatea mea însoțită de jurămînt* întrucît, neputînd dispune de propriul meu viitor, nu pot să mă înlănțui decît transferînd grupului libertatea suverană de a se automenține reclamînd jurămîntul fiecăruia.

E vorba de un grup frățesc fiindcă fiecare se recunoaște în celălalt și-i recunoaște celui alt posibilitatea de a se recunoaște în el. E vorba de o fraternitate teroristă întrucît grupul dobîndește misiunea de a perpetua jurămîntul tuturor și de a-i elimina fără milă pe trădătorii reali sau potențiali, pe toți cei al căror curaj va slăbi, pe toți cei ce vor fi tentați de trădare, pe toți cei ce vor dispera în timpul luptei. Spon-

taneitatea creează clipele perfecte ale apocalipsei revoluționare; jurământul prelungește de-a lungul timpului revolta, dîndu-i acesteia garanția duratei și introducînd în ea un element de inerție.

Luptătorii din Rezistență păstrau asupra lor otrava ce trebuia să-i păzească de propria slăbiciune și care le garanta propria fidelitate. Mai degrabă decît riscul trădării, ei ar fi ales în mod liber moartea. Prin jurământ, revoltații își înlanțuie deci libertatea și consacră angajarea lor în supunerea anticipată față de pedepsele pe care grupul însuși — suveran prin voința tuturor — și terorist — datorită necesității de a lupta, le va da celor care nu ar voi să se supună pînă la capăt propriei lor voințe.

În primul moment sîntem încă la nivelul grupului în fuziune. Toate *praxisurile* acționează împreună și constituie grupul. "*...am consimțit în mod liber la lichidarea propriei persoane ca liber praxis constituant, iar acest liber consimțămînt înseamnă pentru mine libera consimțire a primatului libertății Celuilalt asupra libertății mele, deci dreptul grupului asupra praxisului meu*" (p. 450). Nefiind nici organism, nici totalitate materială, lipsit de existență și de ființă, grupul nu este sigur de sine decît prin coerciție, prin teroare. Aceasta devine, în absența unui pericol exterior resimțit ca atare, substitutul care cimentează grupul, care menține unitatea indivizilor în grup.

Odată garantată durata prin intermediul fraternității-teroare, grupul de luptă trebuie să se supună unei a doua necesități, unui al doilea moment al experienței critice a dialecticii constituite: *organizarea*. În mulțimea ce pune mîna pe Bastilia, nu există nici șefi, nici executați: nu există nici diviziune a muncii, ci doar o vagă — dacă nu chiar accidentală și tranzitorie — repartizare a sarcinilor. Rînd pe rînd, fiecare comandă și se supune, observă și acționează, e servat la tun

sau trage cu pușca. Grupul se organizează în vederea eficacității. Ceea ce nu înseamnă că astfel el va recădea în practico-inert.

Analizarea unei echipe de fotbal aflate în acțiune permite deslușirea distincției radicale dintre *fînța colectivă* și *acțiunea unei echipe*. În orice grup, exceptînd iluzia lirică sau clipele perfecte, indivizii nu trebuie să facă toți același lucru, ci fiecare trebuie să facă ceea ce va servi în modul cel mai eficace întreprinderea comună. Organizarea nu anulează această întreprindere comună, așa cum se întîmplă cu cei care — prin intermediul unei *fînțe pasive* — își capătă unitatea din exterior (datorită unei situații identice în cîmpul practico-inertului) și care-și pierde astfel orice țel comun. Organizarea unui *grup*, în acest moment, seamănă cu cea a unei echipe: toți pentru unul și unul pentru toți. Echipa ne oferă, după grupul în fuziune, un al doilea exemplu de acțiune comună, reciprocitatea egalitară a *praxisurilor* prezervînd libertatea fiecăreia dintre ele.

În *grupul* aflat în fuziune, fiecare individ *putea* face orice. Nici unul nu îndeplinea în mod esențial sau definitiv un rol definit, o funcție specificată. Această stare indistinctă lasă loc unei repartizări precise, fixate dinainte, a funcțiilor fiecăruia. Mijlocușul primește consemne ce nu coincid cu cele ale înaintașului; fundașii știu cum trebuie să-l ajute pe portar așa cum și acesta contează pe ei. Această diferențiere a proiectelor individuale rămîne *mediată* de către proiectul comun. Acesta subzistă pentru că echipa continuă să aibă un obiect unic, victoria obținută prin introducerea balonului între buturile adverse. În plus, în interiorul acțiunii comune, nici un membru al echipei nu-și înstrăinează propria libertate. În cadrul fixat de obligațiile impuse, fiecare conservă o marjă de autonomie, el execută și interpretează. Funcționar — adică, în sensul propriu al termenului, omul unei funcții — el nu se împotmolește în

pasivitate: funcția îl leagă de ansamblu fără a-l degrada într-un robot. Apar, simultan, două noțiuni corelative: *dreptul* și *datoria*. Fiecare are dreptul să reclame concursul celuilalt în măsura în care celălalt are datoria să i-l acorde. Încă o dată, deducția transcendențială întemeiază conceptele politicii sau le dezvăluie sensul autentic.

Nimeni nu ar putea deduce drepturi sau datorii din praxis sau din libertate. În *Greața*, cel care își aroga drepturi cu de la sine putere apărea ca ticălosul prin excelență. Libertatea nu poate nici să impună datorii, atîta timp cît ea se afirmă în pura sa gratuitate. Drepturile și datoriile *presupun* proiectul comun și cooperarea dintre indivizi, mediate de către proiectul comun.

Reciprocitatea drept-datorie exclude orice prioritate a uneia asupra celeilalte. Eu am datoria să reclam tot ceea ce am căpătat ca un drept de la echipă sau întreprinderea comună, și asta nu dintr-un spirit legalist, ci din grija de a-mi îndeplini sarcina. În timp de foamete, muncitorul va primi o rație superioară față de ceilalți: acest drept nu va fi un privilegiu întrucît el are nevoie de această hrană suplimentară pentru a servi comunității.

Echipa se compune din jucători aflați în acțiune, ea nu are niciodată același chip în două momente diferite, se organizează, se dezorganizează și se reorganizează în fiecare moment. Fiecare jucător o totalizează în propria sa conștiință. Nici una din aceste totalizări fugitive nu se cristalizează într-o unică totalitate întrucît nici una dintre ele nu beneficiază de o validitate superioară celorlalte. Echipa nu există decît în și prin totalizările nenumărate, schimbătoare, ce răspund fiecare una celeilalte și care au toate, ca mediere, întreprinderea comună.

În acest punct se naște — de la sine, ca să spunem așa — o obiecție. Prin ce anume diferă *exigențele* mașinii de *datoriile* impuse echipierilor? Mașina necesită și ea o diviziune a muncii,

o diferențiere a sarcinilor, o reciprocitate a *praxisurilor* muncitorești, fiecare răspunzând celeilalte și toate adaptându-se unele celorlalte.

Se va răspunde mai întâi că jucătorii de fotbal se definesc prin *acțiunea*, și nu prin *ființa* lor. Muncitorii poartă în ei ființa-de-clasă ce-i face proletari, fiecare în felul său dar toți în câmpul practico-inertului, cel puțin dacă nu se smulg din înstrăinare prin revoltă, mai precis prin revolta comună pe care o cimentează jurământul. Desigur, însă, jucătorii de fotbal deveniți profesioniști nu scapă de condiția de salariați. Și ei, în acest caz, poartă în ei propria ființă-de-clasă, își asumă condiția de profesioniști în interiorul câmpului pasivității înstrăinante. Pe de altă parte, muncitorii aflați la lucru se constituie și ei în echipe de acțiune, toți pentru unul și unul pentru toți.

În ce constă diferența dintre echipa de muncă și echipa sportivă? Întrevăd două răspunsuri posibile. Organizația rămîne un grup aflat sub jurământ; membrii grupului, pentru a-și interzice să se folosească mîine — împotriva voinței lor de azi — de inalienabila lor libertate, au declarat dinainte drept criminală o posibilă dezertare, ei au recunoscut legitimitatea pedepsei care-i va lovi. Întreprinderea comună, pe care jurământul — "început al umanității" (p. 453) — a consacrat-o în mod solemn păstrează caracterul unui *grup* echipei sportive. Echipa de muncă nu ar căpăta acest caracter decît din momentul în care s-ar afirma ca autonomă, și ar declara urmărirea unui scop comun — construirea socialismului — în loc să se supună inginerilor și directorilor și să se descopere, în fața patronatului, ca o clasă oprimată și exploatată.

Cu alte cuvinte, grupul organizat rămîne în mod esențial diferit de echipa de muncă în măsura în care, în ciuda diferențierii sarcinilor, el traduce o voință comună, o liberă decizie perpetuată prin jurământ. Dar această diferență riscă să

dispară în mod progresiv pe măsură ce organizația se osifică într-o instituție. Dacă jurământul a fost depus nu de către mine, ci de către cei care mi-au precedat, ce mai rămîne din el, dacă nu un echivalent sartrian al contractului rousseauist? Poate jurământul să-și conserve integritatea dacă nu se adresează unui grup de luptă? Oare grupul de muncă nu are nevoie de un inamic, în lipsa căruia el s-ar împotmoli în practico-inert?

Poate că dacă vom compara maniera în care își îndeplinesc funcția jucătorul și respectiv muncitorul, vom putea întrezări un alt răspuns dat obiecției. Jucătorul dispune de o marjă de inițiativă sau de interpretare care e refuzată muncitorului. Dacă urmăm această linie de gândire, Sartre se apropie în mod curios de Fr. A. Hayek⁵. Acesta opune și el libertatea și non-libertatea în funcție de marja de autonomie lăsată individului. Legea, regulile generale nu îi interzic individului să aleagă combinația eficientă de mijloace, să-și determine în mod liber acțiunea. Porunca precisă, detaliată face din executant o mașină a conducătorului. Rămîne de văzut ce funcții, în interiorul unui sistem modern de producție, tolerează această libertate de interpretare.

Înainte de a trece la stadiul următor al experienței critice, să subliniem radicala eterogenitate dintre *organizație* și *organism*, eterogenitate ce reiese cu claritate din analiza anterioară. Organizația nu există decît prin totalizările multiple și diverse ale membrilor săi, ea nu constituie un obiect, o totalitate asemănătoare organismului viu. Concepția organicistă despre societate comite încă o dată greșeala de a ignora originea ontologică, exclusivă, a oricărei realități umane în *praxisul* individual. Organizația se totalizează în și prin țelul unui *praxis*, ea nu va deveni o totalitate decît dacă întepenește într-un cvasi-lucru, scăpînd conștiințelor individuale ce o fac și

o desfac în fiecare moment, o totalitate permanent detotalizată și retotalizată.

Această ultimă remarcă ne îngăduie să sesizăm logica trecerii la momentul următor. Conflictul dintre individual și colectiv nu e și nu poate fi rezolvat. Organizația nu are și nu poate avea un statut ontologic. "A-fi-în-grup, în interioritate, înseamnă a admite un dublu eșec și anume, că nu poți dizolva grupul în sine (inertie jurată) și în al doilea rând, că nu te poți dizolva în el (unitatea practică fiind contradicția absolută a unității ontologice). Există totuși o ființă-unică a grupului: e vorba de inertia jurată, care e în fiecare aceeași, adică propria sa libertate devenită alta prin medierea Celuilalt" (p. 566). "...contradicția profundă a grupului — pe care jurământul nu reușește s-o rezolve — constă în faptul că unitatea reală este praxisul său comun și, mai exact, obiectivarea comună a praxisului său... Pentru cei non-grupați și pentru celelalte grupuri (rivale, adverse, aliate etc.) grupul este obiect. El e o totalitate vie. Și, așa cum am văzut, el trebuie să interiorizeze această obiectivitate" (p. 567).

"Astfel, grupul se face pentru a face și se desface făcându-se" (p. 573). El se organizează în vederea eficacității, dar riscă să se dizolve tocmai datorită acestei organizări. Nu mai e vorba de amenințarea ce plana asupra echipei ce luptă datorită eventualei dezertări a unor indivizi incapabili să suporte probele la care sînt supuși; și nici — ca în cazul echipei de joc — de indisciplina vedetei care caută să strălucească singură în loc să contribuie la succesul tuturor. Un pericol mai subtil, mai insidios amenință echipa: e vorba de pietrificarea organizației într-o instituție, a funcționarului într-un om instituționalizat. Cum se produce sau cum riscă să se producă această converșiune sau, mai bine zis, această cădere? În limbaj obișnuit, vom spune că funcționarul se comportă ca un om instituționalizat din momentul în care, îndeplinindu-și funcția, el nu se mai

exprimă pe sine, nu mai săvârsește ceea ce e esențial în el, ci suferă, ca să zicem așa, condiționarea celorlalți. Iată-ne reveniți — deja — în practico-inert. Anumite practici necesare organizației își asumă un statut practico-inert. *Praxisul* comun se impune de aici înainte *praxisului* individual, cel care-l asumă, dar îl asumă suportându-l. Sau: de la pasivitatea activă a jurământului alunecăm către activitatea pasivă pe care ne-a revelat-o analiza practico-inertului: "Am văzut pasivitatea activă ca o producere reglată a inerției jurate și o condiție a activității comune; am cunoscut, de asemenea, prin experiență, activitatea pasivă ca rezultat al înstrăinării; instituția dintr-un grup descendent trebuie considerată ca trecerea de la una la cealaltă" (p. 583).

Pasivitatea activă: individul devine pasiv prin activitate, el decide în mod liber să-și înlănțuie propria libertate, să pedepsească dinainte sau să-i însărcineze pe ceilalți să pedepsească orice violare a jurământului său. Activitatea pasivă: muncitorul este instrăinat, dar își păstrează libertatea de a asuma, într-un fel sau altul, condiția sa instrăinată. Muncitorul se situează în neputința serială care-i răpește nu libertatea sa individuală, ci libertatea de a-și depăși aservirea. Instituția marchează momentul în care pasivitatea activă a jurământului se transformă în activitatea pasivă a individului împotmolit în practico-inert și condamnat să-și trăiască liber propria servitute. Epurarea exprimă încă fraternitatea-teroare, dar "în Convenția epurată, ea exprimă — contrar credinței lui Durkheim — imposibilitatea grupului de a fi subiect, gradul său de realitate fiind de altfel direct proporțional cu această imposibilitate. Structurile, legile și rigiditatea și le datorează acestui statut..." (p. 577).

Instituția ne va dezvălui două noi concepte, esențiale pentru ordinea politică: e vorba de *autoritate* și de *suveranitate*. În grupul aflat în fuziune, comanda revenea rînd pe rînd unuia

sau altuia. Șeful era cutare sau cutare, el sau eu, fiind mai curînd desemnat de către ceilalți decît autodesemnat, întrucît el nu comanda decît prin recunoașterea ce-i venea de la ceilalți. Obiectivul comun ce-i anima pe toți membrii grupului în fuziune făcea din fiecare terțul regulator (posibil) între mine și oricine altcineva. În schimb, organizația a repartizat sarcinile pentru a asigura eficacitatea acțiunii împotriva inamicului său eficacitatea întreprinderii comune. Jurămîntul garantase, înaintea organizației, durata apocalipsei revoluționare. Organizației, el îi dă o ființă comună și o împiedică să se piardă în practico-inert, chiar și atunci cînd organizația se osifică într-o instituție. Instituția sporește avantajele organizației, dar și pericolele ei — și anume alteritatea crescîndă a membrilor grupului. Cu cît indivizii se diferențiază mai mult, cu atît își uită ei jurămîntul, limitîndu-se la îndeplinirea propriei funcții, și cu atît au ei nevoie ca un "organ" special să mențină grupul și să-și asume comanda. Comanda nu revine în mod succesiv unuia sau altuia precum în grupul aflat în fuziune, ci aparține în permanență unei instituții specializate. Înainte de a ajunge aici, să reflectăm puțin asupra naturii suveranității în filosofia sartriană a libertății.

Praxisul liber constituie echivalentul stării de natură din filosofiiile clasice. În starea de natură sau la nivelul praxisurilor individuale, nu poate exista suveranitate, autoritate sau putere ori, cel puțin, nici un praxis nu posedă în mod legitim mai mult decît una din ele. Filosofii clasici admiteau inegalitatea naturală a forțelor individuale. Sartre pleacă de la egalitatea esențială a libertăților: el e de acord totuși cu filosofii clasici, atunci cînd atribuie fiecărui individ aceeași suveranitate: "omul este suveran. Și, în măsura în care cîmpul material e și un cîmp social, suveranitatea individului se extinde în chip nelimitat asupra tuturor indivizilor: e necesar ca el să unifice aceste organisme

materiale, făcînd din ele propriile sale mijloace în cîmpul total al acțiunii lui suverane. Singura limitare a suveranității omului asupra tuturor Celorlalți este simpla reciprocitate, adică întreaga suveranitate a tuturor și a fiecăruia asupra sa. Această relație originară, atunci cînd e trăită în afara oricărei instituții, înseamnă a face din fiecare om un absolut pentru oricare altul..." (p. 588). Dacă se cade de acord ca instituția (sartriană) să fie asimilată cu starea civilă a filosofilor clasici, atunci relația originară a *praxisurilor* devine echivalentul relației oamenilor din starea de natură.

Care este deci sursa suveranității, a autorității, a puterii? Grupul, adică jurămîntul. De fapt, prin jurămînt, *praxisul* își pune singur cătușe. Grupul e organizat pentru a învinge. Organizația se pietrifică în instituție tocmai pentru a compensa uitarea jurămîntului sau slăbirea ființei comune. În sfîrșit, autoritatea se naște și se justifică prin prevenirea unei disoluții în serialitate. "*Autoritatea nu se manifestă în dezvoltarea sa completă decît la nivelul instituțiilor: instituțiile, adică renașterea serialității și a neputinței sînt necesare pentru a consacra Puterea și a-i asigura de iure propria permanență...*" (p. 587). Autoritatea se întemeiază deci pe inerție și pe serialitate, în măsura în care ea constituie singura armă comună eficace împotriva factorilor de dispersie.

Cum se pun de acord suveranitatea absolută a *praxisului* individual și autoritatea unui organ specializat, respectiv a unui șef asupra întregului grup? La rigoare, suveranitatea șefului rămîne cvasi-suveranitate întrucît suveranitatea *praxisului*, inseparabilă de libertate, nu dispăre niciodată. Însă prin intermediul jurămîntului, prin libertatea-teroare, fiecare s-a supus autorității grupului, puterii pe care o exercită acesta asupra membrilor săi. Suveranitatea Puterii, autoritatea acesteia rezultă pur și simplu din fixarea cvasi-suveranității într-o in-

stituție și un șef. Mi-am înstrăinat suveranitatea în favoarea grupului tocmai prin jurământ, așa cum omul lui J.-J. Rousseau și-o înstrăina prin Contract. Dacă înstrăinarea în fraternitatea-teroare riscă să fondeze o filosofie a violenței, înstrăinarea prin contract riscă întemeierea unei filosofii a democrației (eventual totalitare).

Blocarea circularității cvasisuveranilor, încarnarea cvasisuveranității într-un om rezultă din amenințarea serialității și a dispersiei. Suveranitatea *"este reinteriorizarea instituțională a exteriorității instituțiilor sau, în măsura în care acestea sînt niște medieri reificante între oamenii pasivizați, ea este instituirea unui om ca mediere între instituții"* (p. 595). Altfel zis, *"grupul instituțional, care e o rațiune constituită, o dialectică imitată și deja deviată prin intermediul serialității, se percepe în unitatea practică a suveranului ca rațiune constituantă"* (p. 596). În același timp, arogîndu-și o putere absolută pentru a lupta împotriva dispersiei, tratînd membrii grupului (dar mai poate fi vorba de grup?) ca pe niște obiecte, această cvasisuveranitate uzează în mod legitim de forță sau se definește ca forță integrativă. *"În acest sens, forța este atît dreptul cît și datoria autorității: ea e concentrarea într-un singur om a Terorii ca luptă împotriva serialității"* (p. 602-603).

Această teorie a suveranității ne conduce la o teorie a *"statului ca unul dintre grupurile instituționalizate și cu o suveranitate specificată"* (p. 612), el avînd, între aceste grupuri diverse, sarcina de a manipula serialitățile inerte. Într-o societate dată, compusă din grupuri și serii legate în chip inextricabil, statul nu e nici legitim, nici ilegitim, ci e pur și simplu. Mă supun pentru că nu pot face altfel, — ceea ce conferă statului o pseudo-legitimitate serială. El nu ar fi legitim dacă eu nu m-aș recunoaște în el. Terțul indepasabil — șeful — exercită o cvasi-suveranitate legitimă din momentul în care o exercită

într-un grup, avînd în vedere un țel comun, unindu-i pe indivizi într-o întreprindere ce rămîne a lor. În schimb, de îndată ce grupul se destramă sau grupurile și seriile se amestecă, statul ca grup instituționalizat își pierde legitimitatea pe care doar jurămîntul inițial, trăit în interiorul grupului, i-l putea conferi.

Pe această cale, Sartre redescoperă o teorie marxistă despre stat, înțeles ca "*o mediere a conflictelor din interiorul clasei dominante ce riscă să o slăbească pe aceasta în fața claselor dominate. Statul încarnează și realizează interesul general al clasei dominante dincolo de antagonismele și de conflictele particulare... Clasa conducătoare își produce propriul stat*" (p. 611). Statul, așa cum îl cunoaștem, nu posedă suveranitatea proprie unui grup revoluționar. Căci unica suveranitate (sau legitimitate a autorității) are ca origine libertatea, deci *praxisul* comun și jurămîntul. În acest punct al experienței critice, statul ca grup instituționalizat răspunde nevoilor create de către amenințarea dispersiei, el acționează asupra serialității prin stăpînire, manipulează seriile și se inseră ca un *praxis* alienant în practico-inert.

Clasa dominantă are nevoie de stat și speră chiar ca acesta să devină oarecum autonom față de ea și să obțină astfel o acceptare pasivă din partea oprimaților. Statul *se afirmă pentru sine "ca națiunea însăși; el încearcă să devină, ca grup instituțional și suveran, inventatorul obiectului comun tuturor, planificatorul operațiilor care vor permite atingerea acestuia și manipulatorul tuturor seriilor..."* (p. 613). El nu își depășește însă propria contradicție, întrucît aspiră la "*realizarea politicii sale ca mijloc de dezvoltare a suveranității, în loc să-și pună propria suveranitate în serviciul unei politici*" (ibid.).

Această teorie, de inspirație marxistă, evită formula grosieră a statului de clasă și restituie o oarecare autonomie grupului instituționalizat, *praxis* unificator ale cărui decizii sînt

condiționate de interesele clasei dominante, fără ca în acest fel respectivele interese să dea seamă de acțiunea statală.

Din această analiză decurg două consecințe: e vorba de un nou concept, cel al extero-condiționării și de o comparație, cea între statul burghez și statul sovietic. *Praxisul* statal constă în mod esențial în manipularea seriilor, ceea ce în limbaj vulgar echivalează cu folosirea propagandei, a publicității, a difuzării de informații mai mult sau mai puțin false, a sloganurilor etc... Grupul instituționalizat acționează, adică are în vedere un obiectiv, iar acest obiectiv constă în provocarea unor comportamente diferite ale indivizilor. Fiecare își va asuma însă comportamentul cu o falsă conștiință a libertății, pentru că în realitate acesta coincide cu comportamentul celorlalți. Prin acțiunea sa, grupul determină conduita fiecăruia prin intermediul comportamentului celorlalți și creează iluzia fascinantă a serialității totalizate.

Un concurs care e practicat în Statele Unite ilustrează mecanismul extero-condiționării⁶. Organizatorul (manipulatorul seriilor) face cunoscut publicului, la sfârșitul săptămânii, cele zece discuri cele mai bine vândute: acest anunț e suficient pentru a provoca un nou val de vânzări. Un juriu acordă premiul Goncourt unei cărți: cel puțin o sută de mii de persoane cumpără lucrarea încoronată, nu pentru că aceasta i-ar interesa în mod particular, nici pentru că ar considera-o bună, ci pentru că alții (juriul) au distins-o, și pentru că ceilalți, cu miile, o vor cumpăra și ei. Lista succeselor săptămânii, premiul Goncourt au ca trăsătură comună extero-condiționarea: fiecare cumpără pentru că alții au decis așa și fiecare se lasă fascinat de falsa totalitate a seriei. Cele "zece discuri" devin lista-tip, o expresie iluzorie a seriei totalizate, la fel cum cartea încoronată pare aleasă de către *praxisul* comun, când de fapt fiecare suferă în

mod pasiv *praxisul* manipulatorului, mediat de către seriile și fascinația seriei totalizate.

Publicitatea și propaganda mizează pe extero-condiționare. Ascultătorul va cumpăra discul de succes și se va simți vinovat (lipsit de gust) dacă nu-l va fi cumpărat o dată cu toți ceilalți. La un nivel superior, lucrurile se petrec la fel: manipulatorul (propaganda) va răspîndi conduitele rasiste multiplicîndu-le semnele și expresiile; el va oferi fiecăruia spectacolul antisemitismului celorlalți și va spori, prin acest procedeu, antisemitismul tuturor, individul rezistînd din ce în ce mai puțin acestei mișcări pasive, seriale, ce maimuțărește practica comună⁷.

Statul — ca grup suveran, ca manipulator — își sporește dominația asupra seriilor, asupra indivizilor împotmoliți în practico-inert, el "*sporește neputința fiecăruia menținînd în același timp schema înșelătoare a ceremoniei totalizante*" (p. 623). Pentru a-și menține și întări puterea, el se străduiește să mențină serialitatea și să prevină acțiunea organizată a cărei aparență caricaturală e oferită de către defilările militare. Organizația, prin însăși perfecțiunea sa, e un rezultat al acțiunii transcendente a suveranului și al extero-condiționării tuturor. Statul ca stat acționează folosindu-se de extero-condiționarea guvernaților.

Așa se explică și faptul că statul burghez apare uneori ca fiind mai puțin opresor și mai puțin violent decît statul proletar. Statul, fiind un grup suveran cu o funcție specificată, nu poate exista fără birocrație, fără o organizare ierarhică pietrificată în instituție. Deși, la nivel inferior, birocrația se află în contact cu masele, ea nu ar putea servi drept mediere întrucît separă mai multe serii de *un grup suveran* al cărui obiect, al cărui scop politic este menținerea seriilor în neputință și alteritate. "*În lumea Celuilalt care e lumea guvernării*" (p. 625), nu există o

comunicare autentică între *praxisul* guvernaților și *praxisul* grupului suveran. Ierarhia birocratică devine universul diabolic al suspiciunii: *"...la fiecare nivel al ierarhiei, fiecare este o posibilă suveranitate asupra agenților nivelului inferior sau un posibil terț regulator (care ar putea lua inițiativa de a acționa și de a forma un grup); fiecare reneagă însă aceste posibilități neavînd încredere în egalii săi și temîndu-se să devină suspect în ochii superiorilor lui"* (p. 626). Față de egalii săi, el se constrînge să rămînă inert (fiind fidel jurămîntului său) pentru a obține inerția celorlalți. *"...el își suprimă individualitatea organică — factor incontrollabil de multiplicitate, se topește împreună cu egalii săi în unitatea organică a superiorului, negăsind o altă garanție împotriva existenței sale individuale în afara liberei individualități a altcuiva"* (p. 626). Birocrația reprezintă forma extremă a pietrificării instituționale a grupului suveran, o suprimare totală a umanității, excepție făcînd vîrfurile ierarhiei; afirmarea suveranității practice a omului asupra omului și menținerea concertată a statutului practico-inert la bază implică în mod necesar mineralizarea omului la toate nivelurile, exceptîndu-l pe cel al principelui. Experiența critică ajunge la interpretarea dialectică a stalinismului.

Statul democratic burghez rezistă mai ușor acestei birocratizări totale. Desigur, orice sistem electoral depinde de practico-inert, de extero-condiționare. Statul nu are altă legitimitate în afara celei care rezultă din acceptarea sa de către mase. Nu e mai puțin adevărat că *"atunci cînd statul este un aparat de constrîngere într-o societate deșirată de conflictele de clasă, birocrația — amenințare constantă din partea suveranului — poate fi mai ușor evitată decît într-o societate socialistă aflată în construcție..."* (p. 627). *"... Într-o societate «caldă» ... în care luptele de clasă — sub toate formele lor — sînt îndreptate întotdeauna împotriva serialității (ca statut al oprimaților și al*

opresorilor), *purtarea suveranului constituie o politică..*" (ibid.). Să nu uităm că *"o contradicție aparte opune grupul suveran — ca unitate a individualului și a universalului afirmată pentru sine — clasei dominante care îl produce și îl hrănește (îl plătește) ca pe propriul său aparat. Dependența suveranului este certă, așa cum am văzut: la fel de certă este și perpetua afirmare a autonomiei la fiecare nivel"* (p. 628). Sartre adaugă bineînțeles imediat că *"aceste considerații nu pretind să probeze superioritatea grupului suveran din democrațiile burgheze, ci vor să arate că acesta își trage viața din contradicțiile pe care le exprimă"* (ibid.).

În ciuda acestei rezerve, analiza scoate la iveală faptul că stalinismul este atât rezultatul necesar al birocrăției, cât și expresia contradicției interne, a absurdității noțiunii de dictatură a proletariatului: *"...chiar și ideea de dictatură a proletariatului este absurdă, fiind un compromis bastard între grupul activ și suveran și serialitatea pasivă"* (p. 630). Grupul suveran nu poate ajunge niciodată un hiperorganism.

El domnește asupra și prin intermediul pasivității seriilor. *"Teroarea birocratică și cultul personalității manifestă încă o dată raportul dintre dialectica constituantă și dialectica constituită, adică necesitatea ca o acțiune comună... să se reflecte în mod practic asupra ei înseși pentru a se controla și unifica fără încetare sub forma de nedepășit a unității individuale. E adevărat că Ștalin era Partidul și statul"* (ibid.). Acest adevăr determină apariția unuia și mai profund: *"contradicția violentă"* dintre cele două dialectici — cea constituantă (*praxisul* individual) și cea constituită (*praxisul* comun). Rațiunea constituită — de la grupul aflat în fuziune la cultul personalității — își datorează inteligibilitatea Rațiunii constituantă (*praxisului* individual). Dar aceasta din urmă fixează limitele Rațiunii constituite care nu se smulge din practico-inert decât prin intermediul revoltei,

care nu se constituie niciodată decît într-un cvasiorganism și care, pentru a acționa în chip eficace, trebuie să-și concentreze acțiunea în instituții și pînă la urmă într-un om, condemnîndu-i în același timp pe toți ceilalți la aservirea din care au evadat în momentul perfect al apocalipsei revoluționare.

Să fie oare circularitatea o probă a adevărului dialecticii? În orice caz, e vorba de o circularitate imobilă⁸: oare de ce democratizarea poststalinistă, în ipoteza că aceasta se realizează, ar produce ceva în plus și ceva mai bun decît grupul suveran, care e un cvasimediator între serii și grupuri?

Dialectica (sau Rațiunea constituită) ne-a readus în punctul de plecare, adică la dialectică sau la Rațiunea constituantă; ea pare încheiată, la capătul acestui circuit. Această încheiere ar implica însă o viziune ciclică a istoriei, o repetare indefinită a aceleiași "pătimiri inutile". Pentru a se elibera de practico-inert, libertatea se revoltă; pentru a-și perpetua revolta, ea își jură singură fidelitate și se înlănțuie prin propriul jurămînt. Pentru a triumfa în fața adversarilor săi, ea se organizează și se instituționalizează; pentru a acționa, ea transferă unui cvasi-organism responsabilitatea *praxisului* comun. Finalmente, revolta tuturor ajunge la atotputernicie, la libertatea unuia singur.

Într-un alt sens, dialectica ajunge pur și simplu la evidențierea, în cadrul istoriei reale, a colectivelor și a grupurilor; *praxisul* constituant și *praxisul* constituit reprezentau niște momente abstracte ale experienței critice. Ne rămîne să combinăm aceste momente abstracte, în particular în cazul care-l interesează pe Sartre în modul cel mai direct: e vorba de clasă. La urma urmei, *Critique* are, între alte scopuri, și pe acela

de a fonda filosofic rolul partidului în raport cu clasa. Acest raport se transformă în raportul dintre *Ființă* și *praxis*.

În cursul expunerii de pînă acum, am întîlnit de două ori *clasa*. Primă dată, era vorba de clasă ca pasivitate: fiecare este în clasa sa în măsura în care ea este în el. Situația în care se află, condiționarea din partea materiei-supuse-muncii și serialitatea îl determină pe proletar ca atare, cu toate că el își asumă în mod liber condiția-libertate, cea care exceptînd situațiile de revoltă nu îl smulge din servitudinea ființei sale sociale. În cursul celei de-a doua mișcări dialectice și-a făcut apariția grupul; acesta diferă însă de ființa de clasă în același fel în care diferă *praxisul* de pasivitate ori unitatea de acțiune de unitatea de dispersie. În măsura în care proletariatul se descoperă pe sine luptînd împotriva agresiunii pe care o suportă, a patronatului care-l exploatează, el devine voința comună și se organizează pentru a rezista sau pentru a combate. Acest *grup* capătă însă două forme distincte, început sau capăt al dialecticii constituite. "*Sindicatul este clasa muncitoare obiectivată, exteriorizată, instituționalizată, uneori birocratizată, dar de nerecunoscut în propriii săi ochi și care se realizează ca o schemă pur practică a uniunii*" (p. 646). Să luăm copula *este* în sensul său integral. Sindicatul este clasa muncitoare: el nu o reprezintă, ci o încarnează. Reprezentarea ne-ar retrimite la serie, deci la practico-inert. Dar sindicatul *este* clasa muncitoare în același fel în care Stalin era partidul. Sindicatul a parcurs deja etapele dialecticii constituite, mult după momentul inițial și deci și care l-a constituit ca radical diferit decît ființa de clasă serială și pasivă. Cu alte cuvinte, sindicatul rămîne clasa muncitoare în măsura în care păstrează în el *praxisul* comun care, în momentul revoltei sau al grupului în fuziune, a realizat uniunea *praxisurilor* individuale în vederea unuia și aceluiași obiectiv.

Între ființa-de-clasă — condiția mai mult sau mai puțin

asemănătoare a muncitorilor în dispersie — și sindicat — obiectivare a schemei acțiunii —, subzistă întotdeauna în mod virtual grupul de luptă, muncitorii ce se unesc împotriva opresiunii și a opresorilor lor într-un *praxis* comun, înaintea oricărei organizații, în afara oricărei instituții. "*Vom fi deci conduși — ca o determinare sincronică — să considerăm clasa muncitoare — într-un moment oarecare al procesului istoric — atât ca grup organizațional instituționalizat ("cadrele"), cât și ca o grupare în fuziune sau care e legată prin jurământ (constituția sovietelor din 1905 apare ca un intermediar între grupul legat prin jurământ și grupul organizat) și, de asemenea, ca o serialitate încă inertă (în anumite sectoare), dar profund penetrată de unitatea negativă a grupărilor legate prin jurământ*" (p. 647).

Într-o anumită manieră, această triplă realitate a clasei nu ne aduce nimic care să nu fi fost făcut cunoscut de către experiența anterioară: *exisul* proletar sau ființa-de-clasă prezentă în fiecare așa cum fiecare se găsește în ea, *grupul de luptă* sau *praxisul* comun perceput în elanul său inițial (în grupul în fuziune), *sindicatul* sau *praxisul* obiectivat ori instituționalizat care rămîne o încarnare a clasei muncitoare în măsura în care el păstrează în sine ceva din *praxisul* comun sau din jurământul care a perpetuat apocalipsa revoluționară. E de ajuns, pe de o parte, să adăugăm că nu există o prioritate temporală a *exisului* sau a *praxisului*, a ființei-de-clasă sau a grupului de luptă și, pe de altă parte, să punem în relație dialectică acești trei termeni: grupul de luptă este amenințat în permanență de degenerarea organizațională sau instituțională, ca și de dispersia serială; sindicatul este și el permanent amenințat de pietrificarea ce l-ar transforma într-un grup suveran și l-ar separa în chip radical fie de muncitorii rămași în practico-inert, fie de momentul în care indivizii, rupînd cu servitutea, își asumă și își împlinesc propria umanitate. Dintre

cei trei termeni, grupul de luptă este cel care beneficiază de un soi de privilegiu, în măsura în care grupul ia naștere și se definește ca *mod de existență*, "*ca mediu liber al relațiilor umane libere; plecînd de la jurămînt, el produce omul ca individ comun liber*"; el este "*scopul absolut ca pură libertate ce-i eliberează pe oameni de înstrăinare*" (p. 639). Grupul în fuziune este forma fundamentală și cauțiunea oricărui grup legat prin jurămînt (p. 642). În aceste analize nu se află nimic care să ne îndepărteze de a doua mișcare dialectică, aceea care, prin intermediul apocalipsei revoluționare, atribuie începutul umanității revoltei și jurămîntului, adică *praxisului* comun.

Însă dialectica celor trei termeni introduce un concept relativ nou, cel al cîmpului comun, ce nu se confundă cu practico-inertul și care ne va conduce, la rîndu-i, către un alt concept, cel al *praxisului-proces*. Cîmpul comun nu se reduce nici la practico-inert, nici la *praxis*, ci comportă în permanență o dublă dialectică, aceea prin intermediul căreia dialectica constituantă se preschimbă în contradialectică, și aceea prin intermediul căreia *praxisul* se smulge din practico-inert și riscă să se degradeze în instituție pietrificată. În același timp, cîmpul comun devine locul de apariție al unei *realități sociale*, care nu e nici *exis*, nici *praxis*, ci un intermediar între ele, ce participă la amîndouă, adică *praxisul-proces* sau clasa însăși ca dialectică a *ființei*, a *grupului* și a *instituției*. "*Clasa muncitoare nu e o combativitate pură, nici o pură dispersie pasivă, nici un pur aparat instituționalizat. Ea este o relație complexă și aflată în mișcare între diferite forme practice, ce o rezumă — fiecare — în întregime și a căror adevărată legătură este totalizarea (ca mișcare indusă de către fiecare formă în celelalte și care revine de la fiecare la celelalte)*" (p. 652).

Această analiză — ca întreaga *Critique*, de altfel — întemeiază primatul grupului, nu pe cel al partidului. Partidul

reproduce de fapt în el, într-un anumit fel, dialectica grupului de luptă și a instituției, cu toate că Sartre ia drept exemplu de instituție și de suveran sindicatul și "permanentul" (adică funcționarul angajat permanent al sindicatului). Nu partidul stalinizat, ci sovietele se definesc ca grup de luptă. *"...grupul definește lupta pe care o va purta, exigențele sale; el se descoperă pe sine la o anumită temperatură internă aflată în legătură cu propria sa ființă-dincolo-de-sine serială. El este clasa care suferă, dar tocmai de aceea el e înainte de toate clasă combatantă. În el, clasa ce suferă s-a depășit pe sine pentru a se îndrepta către uniunea combatantă. El o descoperă ca totalitate serială tocmai în măsura în care grupul se totalizează prin disoluția serialității"* (p. 653). Grupul, care reunește mai multe praxisuri într-o voință comună, se formează plecând de la dispersia muncitorească; muncitorii își află unitatea în grupul ce descoperă în ei o multiplicitate amenințătoare pentru el: asemenea muncitori riscă, în fiecare moment, să uite lupta și obiectivul lor comun și să recadă în pasivitate, să se mulțumească cu ceea ce pot obține *hic et nunc*, fiecare pentru sine și fără să îi ia în considerare pe toți.

Unde vrea să ajungă Sartre? El vizează înțelegerea pluralității-unității, a imanenței-transcendenței acțiunii clasei ce apare când ca apocalipsă revoluționară, când ca suveranitate sindicală și care, ca acțiune, nu se definește decît prin negarea serialității sau a ființei pasive a muncitorilor împotmoliți în practico-inert. Grupurile de luptă, syndicatele sau partidele, muncitorii nelegați prin jurămînt (care nu au jurat deci fidelitate grupului de luptă) constituie fiecare clasa muncitoare, dar o constituie și prin dialectica lor. Contradicția dintre grupul în fuziune și suveranitatea sindicală nu poate însă să nu apară la anumite intervale. Suveranitatea sindicală percepe grupul ca pe o *"determinare particulară a clasei (deci ca*

pe o limitare și o finitudine)" (p. 655). Pe de altă parte, "grupul în fuziune suspendă suveranitatea sindicală" (ibid). Clasa-apocalipsă capătă conștiința de sine ca grup de luptă și respinge instituția sindicală sau de partid ca pe o pietrificare și o serialitate. Rigiditatea instituțională i se pare o trădare de același fel ca și dispersia muncitorilor pasivi.

Această dialectică interioară sau constituantă a clasei rămâne inteligibilă, dar dă naștere unei întrebări. Comprehensiunea *praxisului* individual, cea a *praxisului* comun ne trimite la un subiect și se operează plecînd de la un proiect al acestuia din urmă. Atunci cînd *praxisul* se constituie prin dialectica serialității, a grupului și a instituției, unde anume se află subiectul? Unde se găsește proiectul? Și cum reușește oare comprehensiunea să perceapă unitatea acestui proiect? Acțiunea clasei muncitoare poate ajunge la un rezultat ce nu constituie un răspuns la proiectul nimănui. Așa devine adevărat punctul de vedere pozitivist ca "o limită negativă a Rațiunii dialectice constituite, de vreme ce — în cazuri de altfel numeroase, dar riguros definite — procesul obiectiv, considerat la un anumit nivel al Istoriei și din punctul de plecare în cel de sosire, apare în el-însuși ca rezultat non-dialectic al unei dialectici interioare ce s-a devorat pe sine" (p. 659).

Dincolo de această ipoteză — încetarea procesului total de comprehensiune — dialectica celor trei termeni prin care se determină în mod reciproc serialitatea, apocalipsa revoluționară și instituția, constituie clasa muncitoare ca totalizare aflată în curs, însă neîncheiată. "Acțiunea este controlată prin aceea că, de pildă, seria (în calitate de colectiv național) este arbitru și mediere în conflictele dintre conducătorii locali și grupurile formate în mod spontan: ceea ce înseamnă că acțiunea finală (indiferent dacă e praxis ordonat sau dezordine aparent incomprehensibilă) este un proces cu trei dimensiuni,

fiecare găsindu-și sensul în celelalte două" (p. 665). Această totalizare aflată în desfășurare, care e la drept vorbind o totalizare fără totalizator, ajunge să fie totalizată, adică înțeleasă de către martorul bine situat sau de către istoric.

Dacă dialectica totalizantă a celor trei dimensiuni dă seama de caracterul comprehensibil sau inteligibil al clasei muncitoare, prezentă în întregime în fiecare din aceste dimensiuni, nu e mai puțin adevărat că e vorba despre comprehensiunea unui proces mai degrabă decît a unui *praxis*, din moment ce totalizarea, prin complexitatea sa în spațiul social cu $n+1$ dimensiuni, scapă atît agenților cît și martorilor. Or procesul trasează limita comprehensiunii, amenințată să se piardă cînd în antidialectică (serialitate pură), cînd în non-dialectică (rațiunea analitică, juxtapunerea faptelor, relația cauze-efecte).

Absența unui subiect, în cazul *praxisului*-proces, ar lăsa să subziste o lipsă, un vid în derularea experienței dialectice, dacă nu ar apărea o altă soluție a problemei subiectului, un alt principiu de inteligibilitate a clasei în afara dialecticii celor trei dimensiuni: inamicul. Inteligibilitatea clasei derivă din lupta de clasă; invers, clasa se constituie în *praxis* (plecînd de la dispersia sa și în multiplicitatea dimensiunilor sale) în vederea luptei și deoarece descoperă în fața sa o altă clasă — opresivă, exploatare — și anume burghezia.

O analiză a burgheziei și a dialecticii trinitare a totalizării ar trebui să servească aici drept complement analizei clasei muncitoare, însă cu o singură diferență, care — după cît se pare — e esențială.

Burghezia are, cu aceeași îndreptățire ca și clasa muncitoare, o ființă-de-clasă la nivelul serialității. Burghezii își trăiesc ființa în dispersie; fiecare are ființa-sa-dincolo-de-sine, ceilalți făcîndu-l ceea ce este; aceeași și alții deopotrivă, ei își

descoperă alteritatea descoperînd similitudinea propriei lor condiții: condamnarea la o concurență, la o rivalitate ce-l închide pe fiecare într-un *praxis* constringător și solitar. Echivalentul instituției suverane a clasei muncitoare l-ar reprezenta — pentru burghezi — mai degrabă statul decît organizațiile patronale.

Ceea ce lipsește este grupul de luptă și spontaneitatea sa: burghezia nu are nici numărul, nici voința capabile să o facă să transceandă realul, număr și voință pe care le suscită apocalipsa grupului în fuziune. Burghezia trăiește în serialitate sau în dispersie, în pietrificarea instituției suverane. Ea dispune de mase sau le manipulează, dar o face folosindu-se de extero-condiționare: ea pune în mișcare grupurile fasciste sau forța ordinii.

Burghezia are, cu toate acestea, o practică, și ea *este* și un *praxis*, însă numai prin raportare la clasa muncitoare. Burghezia și proletariatul nu există în calitate de clase sau nu se constituie ca praxisuri decît una împotriva celeilalte. În calitate de colectiv, burghezia se dispersează în serialitate exact ca și clasa muncitoare. Ca grup suveran, ea își are ființa în afara sa în stat, în timp ce clasa muncitoare o are pe a sa în sindicat sau în partid. Burghezia nu poate deveni grup de luptă decît împotriva pasivității muncitorești sau a apocalipsei revoluționare. Burghezia-*praxis* este o voință de opresiune înainte de a fi un proces de exploatare.

Sartre intră în mod accidental în controversa dintre Eugen Dühring și Fr. Engels privitoare la primatul opresiunii, respectiv al exploatării, al politicului, respectiv al economicului, al violenței respectiv al plusvalorii. E evident însă că, deși îl tratează pe Dühring drept imbecil⁹, Sartre se află totuși de partea sa în această dezbatere. El vrea să refuteze determinis-

mul sociologic și economic pentru a reafirma primatul — ontologic și epistemologic — al *praxisului*.

Cunoșteam însă acest primat, pe care raritatea l-a fundamentat în chip definitiv: atîta vreme cît raritatea condiționează mediul, omul este dușmanul omului. Ostilitatea precede exploatarea; procesul de exploatare dezvoltă, în câmpul comun, simțul luptei de clasă; la rîndul ei, lupta de clasă îi face cadou exploatării dacă nu idei noi, atunci cel puțin implicații încă nepercepute. Contradicțiile obiective și materiale se situează pe planul antidialecticii către care alunecă și în care se răstoarnă dialectica constituantă (p. 670-671). Analiza sociologică a sistemului capitalist nu reprezintă decît un moment secund al Istoriei. Pe de altă parte, orice analiză a colonizării ca derulare inevitabilă a unui proces — orice teorie de tipul "cerșetorizării"¹⁰ datorate întîlnirii dintre două civilizații — omite esențialul, și anume *praxisul* colonizatorului. "*Rasismul colonului din Algeria a fost impus și produs de către cucerirea acestei țări, și reinventat și reactualizat în fiecare moment de practica cotidiană prin intermediul alterității seriale*" (p. 672); "...toate relațiile dintre coloni și colonizați din sistemul colonial sînt actualizarea unor caracteristici practico-inerte introduse și definite prin intermediul unor acțiuni comune. Cu alte cuvinte, ...sociologia și economismul trebuie să-și afle soluția tot în Istorie" (p. 673-674). "...Termenul de «cerșetorizare» și pseudo-conceptul pe care el îl acoperă devin perfect inutile căci amîndoi voiau să ne trîmită în mod pudic la colonizare ca proces. Singura realitate inteligibilă, adică *praxisul* oamenilor, îi suprimă însă și pe unul și pe celălalt, trimițîndu-ne în schimb la două tipuri de acțiune distincte: cea trecută, depășită și cea prezentă" (p. 674). În concluzie: "am arătat astfel, folosind exemplul banal al colonizării, că relația opresori-oprîmați era, de la un capăt la altul, o luptă și că tocmai această luptă — ca dublu *praxis*

reciproc — asigura, cel puțin pînă în faza insurecțională, desfășurarea riguroasă a procesului exploatării” (p. 687).

Citatele pe care le folosesc sînt numeroase pentru că e vorba de o temă centrală, nu atît a marxismului, cît a sartrismului: *”...am vrut să studiez practica și sistemul colonialismului pentru a scoate în evidență, pe un exemplu simplu, cît de importantă este substituirea Istoriei interpretărilor economiste și sociologice, adică în general, tuturor determinismelor... nu mai trebuie să jonglăm cu precizia și adevărul unor cuvinte precum, praxis și luptă... În acest fel vom da discursului semnificațiile sale și vom defini praxisul ca proiect organizator ce depășește condițiile materiale pentru a se îndrepta către un scop și care-și pune pecetea prin intermediul muncii pe materia anorganică, producînd o remaniere a cîmpului practic și o reunificare a mijloacelor în vederea atingerii scopului. În consecință, expresia luptă de clasă trebuie să-și capete întregul sens; altfel zis, chiar și atunci cînd e vorba de o dezvoltare economică în interiorul aceleiași țări, chiar și atunci cînd constituirea progresivă a proletariatului are loc plecînd de la păturiile cele mai sărace ale clasei țărănești, chiar și atunci cînd muncitorul își vinde în mod liber forța de muncă, e necesar ca exploatarea să fie inseparabilă de opresiune, la fel cum serialitatea clasei burgheze este inseparabilă de aparatele practice pe care ea și le-a atribuit. Economismul este fals pentru că el face din exploatare doar un anumit rezultat, cînd de fapt acest rezultat nu se poate menține, așa cum nici procesul capitalului nu se poate dezvolta, dacă ele nu sînt susținute de către proiectul exploatării” (p. 687).*

Să ne oprim o clipă. O asemenea interpretare — și anume subordonarea exploatării opresiunii, a luptei de clasă luptei, a procesului exploatării proiectului exploatării, a determinismului social voințelor umane — răspunde oare intenției autentice a marxismului lui Marx? Răspunsul nu mi se pare

îndoielnic. Marx caută să-l înfățișeze pe capitalist ca pe un prizonier al capitalismului, o încarnare a capitalului, o personificare accidentală a unei forțe neomenești. Elie Halévy spunea că marxismul te învâta să detești nu oamenii, ci un regim, și că în acest sens el depersonaliza lupta de clasă. Nu capitaliștii, ci capitalismul cerea ură. Sartre procedează invers. El impută coloniștilor, burghezilor, proiectelor unora și celorlalți inumanitatea pe care o remarcă în regimul colonial sau în regimul capitalist.

Așa cum am spus de mai multe ori, *praxisul* individual constituie, pe măsură ce experiența progresează (iar Sartre o reafirmă), principiul, modelul dialecticii constituante. De ce ne conduce *praxisul* individual la o filosofie istorică fondată pe lupta de clasă și violență? În *L'Être et le Néant*, pesimismul se datora relației originare dintre conștiințe, fiecare fiind obiectivată prin privirea celuilalt și smulsă ei-înseși prin intermediul acestei obiectivări, deci lipsită de propria libertate. Fiecare "pentru sine" face din Celălalt un "în sine" și îi sustrage sensul propriei intimități. *Critique* pleacă de la *praxisul* individual și descoperă mediul rarității în care fiecare *praxis* devine inamicul celuilalt: nu e loc, nu există hrană, și nici viața nu e posibilă pentru toți. Dacă omul e dușmanul omului, cum ar putea oare istoria să scape de domnia violenței?

Dacă această dialectică individuală întemeiază domnia violenței, ea nu întemeiază și inteligibilitatea proceselor istorice; cum se poate trece de la inteligibilitatea microscopică a indivizilor la inteligibilitatea macroscopică a dialecticii câmpului comun, a celor trei dimensiuni ale serialității, grupului și instituției? Lupta de clasă oferă un intermediar întrucât, prin luptă, fiecare clasă se constituie într-un *praxis*-proces, un *praxis* împotriva celeilalte clase, un proces în lipsa unui proiect individual sau comun.

*"Omul este violent — în întreaga Istorie și pînă în zilele noastre (pînă la suprimarea rarității, dacă ea are loc și dacă această suprimare se produce în anumite împrejurări) — împotriva contra-omului (adică împotriva oricărui alt om) și împotriva Fratelui său în măsura în care acesta are posibilitatea permanentă de a deveni el-însuși un contra-om. Această violență... e numită teroare atunci cînd ea defîinește chiar legătura fraternă și, respectiv, opresiune atunci cînd se exercită asupra unuia sau mai multor indivizi cărora le impune un statut în funcție de raritate, statut pe care ei nu-l pot depăși.." (p. 689). Teroare sau opresiune: violență a apocalipsei revoluționare în scopul perpetuării proiectului eliberator sau violența clasei dominante cu scopul perpetuării dominației opresive, *tertium non datur*. Atîta timp cît durează raritatea, fiecare trebuie să-și aleagă violența, el nu poate alege non-violența decît ieșind din istorie sau rămînînd orb în privința destinului său.*

Acest destin e aparent necrușător pentru *"sufletele delicate"* ale liberalilor, dar el este totuși indispensabil pentru inteligibilitatea Istoriei. Din două, una: ori societatea e formată exclusiv din straturi și are o ființă serială, caz în care ea se pierde într-o serialitate fugitivă, într-o dispersie inertă, iar Istoria își pierde orice inteligibilitate; ori relația dintre clase reprezintă efectiv un antagonism și, în acest caz, fiecare îi dă propria unitate celeilalte. Reciprocitatea antagonică asigură realizarea unității claselor într-un *praxis* și, simultan, înțelegerea macroscopică a Istoriei ca luptă de clasă. *"Istoria noastră ne e inteligibilă pentru că ea este dialectică și ea este dialectică pentru că lupta de clasă ne face să depășim caracterul inert al colectivului îndreptîndu-ne către grupurile dialectice de luptă"* (p. 744).

Lupta, reciprocitatea antagonică dă fiecărei clase — care constituie o dialectică a celor trei dimensiuni (serialitate, grup,

instituție) — unitatea unui proiect. Dar cum aceste proiecte se ciocnesc în chip violent și nu se impun unul celuilalt decât prin violență, ce rost are să-l alegi pe unul în detrimentul celuilalt? Hobbes nu alegea nici unul. De ce e preferabil să alegi violența fraternității-teroare ce va sfîrși în cultul personalității și nu violența opresivă și difuză a democrației burgheze? Pe de altă parte, acestei chestiuni morale sau politice i se adaugă una teoretică. Orice comprehensiune pleacă de la un proiect, orice totalizare comprehensivă presupune deci perceperea unui proiect: cum pot fi totalizate proiectele contradictorii ale claselor? Cum se poate imagina, în realitate sau în cadrul cunoașterii, o totalizare fără totalizator?

La prima întrebare — de ce să alegi o tabără în detrimentul alteia, și anume clasa muncitoare — Sartre dă mai multe răspunsuri. Adevărul uman se află de partea victimei; privirea celor nenorociți ne face conștienți de propriile privilegii și ne revelă intolerabila noastră nedreptate. Sub privirea semenului său dezumanizat, *praxisul* își fixează ca obiectiv realizarea umanității în toți și în fiecare. Pe de altă parte, afirmarea, în mai multe rînduri, a adevărului evident, indiscutabil, de nedepășit al marxismului justifică alegerea politică.

Aceste două motive rămîn totuși în afara *Criticii*. Întrucît opresiunea precede exploatarea, nimic nu garantează faptul că după revoluție, încarnată în suveranul instituțional, clasa muncitoare se va folosi mai puțin de violență și va respecta mai mult oamenii. Superioritatea socialismului asupra capitalismului se deduce cu ușurință din analiza (adevărată sau falsă) a raporturilor de producție dintr-un regim sau din celălalt. Dar din moment ce exploatarea derivă din opresiune, aceeași demonstrație a superiorității socialismului asupra capitalismului pare aproape imposibilă.

Critique aduce multiple argumente în favoarea acestei

teze. La sfârșitul părții consacrate Rațiunii constituite, compararea democrației burgheze și a birocrăției staliniste înclină mai degrabă în favoarea celei dintii (p. 627-628). Imposibilitatea unei dictaturi a proletariatului, identitatea profundă a oricărui grup suveran instituționalizat ar incita la condamnarea vanității demersului revoluționar în măsura în care chiar și acesta, pentru a construi socialismul, ajunge la pietrificarea birocratică, pe care nu o depășește decît pentru a se îndrepta către un revizionism, destinat poate democrației seriale.

Altminteri, Sartre însuși recunoaște o altă evidență: din moment ce înstrăinarea depinde de serialitate și de materialitate, nici o revoluție nu va elimina cauzele sale ultime: *"În ce măsură o societate socialistă va alunga toate formele de atomism? În ce măsură obiectele colective, adică semnele înstrăinării noastre, vor dispărea în profitul unei veritabile comunități intersubiective, în care singurele relații reale vor fi cele interumane și în ce măsura necesitatea oricărei societăți de a rămîne o totalitate detotalizată va menține recurența, eschivările și, în consecință, unitățile-obiecte ca limite ale adevăratei unificări? Dispariția formelor capitaliste ale înstrăinării trebuie oare identificată cu suprimarea tuturor formelor de înstrăinare?"* (p. 349, nota 1).

Refuzînd să accepte inocența vreunui proces, Sartre admite că propoziția (devenită de altfel de-a dreptul banală astăzi) potrivit căreia industrializarea nu poate să nu coste viața a milioane de oameni e, în mare, adevărată. *"Ni se va spune desigur că acumularea (ca proces) nu putea să nu coste viața a milioane de oameni, că ea avea nevoie de mizeria muncitorului ca o condiție a îmbogățirii sociale. Ceea ce — în mare¹¹ — este, desigur, adevărat; știm însă că nu e la fel de adevărat și în detaliu..."* (p. 738). Nu cumva s-ar putea spune același lucru și

despre revoluția socialistă? Iar dacă aceasta nu putea evita "indisolubila agregare a birocrăției, a terorii, a cultului personalității", oare Stalin nu s-a "întors" la ceea ce făceau burghezii din secolul XIX? A-l denunța pe un troțkist ca pe un trădător ce merită cea mai grea pedeapsă nu înseamnă a-i imita pe burghezii ce-l desemnau pe cel oprimat ca pe un contra-om ce "își merită opresiunea"? Stalin n-a mers oare mai departe decît cei mai farisei burghezi în transfigurarea opresiunii?

În afara analizelor marxiste, considerate — ipotetic — ca adevărate, dar pe care *Critique* nici nu le confirmă, nici nu le dezmințe, nu am identificat decît un singur motiv care ar justifica preferința pentru proletariat în defavoarea burgheziei, respectiv pentru violența teroristă a celei dintîi în defavoarea violenței insidioase a celeilalte: e vorba de *spiritul de clasă*. Între *exis* — care e o manieră de a fi, și *praxis* — adică acțiunea efectivă, Sartre intercalează *spiritul obiectiv de clasă*, o manieră tipică în care o ființă-de-clasă își asumă o semnificație. Burghezii participă cu toții la spiritul burgheziei, fără a avea astfel o voință sau un *praxis* comun: fiecare interiorizează, pe cînt propriu, în solitudinea inertă, ideea ce-l face unul de-al clasei sale. Nu vom intra în analiza, de altfel subtilă și în multe privințe pătrunzătoare, a *distincției* ca ideologie și spirit al burgheziei. Să reținem totuși o formulă ce a făcut carieră: "*Burghezia din a doua jumătate a secolului adopta în fața vieții un puritanism laic care are o semnificație nemijlocit opresivă: distincția... Distincția e anti-natură: burghezul este distins pentru că și-a suprimat nevoile... Acest praxis e însă opresiv: prin intermediul său, burghezii își afirmă, înainte de orice, ființa-Alta în raport cu exploatații...*" (p. 717). "....Recunosc imediat aici practica inventată de către moștenitor care vrea să-și afirme propriul drept la moștenire împotriva claselor exploatate și, simultan, să le nege vechilor clase dominante pretinsul lor drept de sînge...; dreptul

său trebuie să fie un merit care să fie naștere și o naștere care să fie merit....” (p. 719).

În schimb, spiritul obiectiv al clasei muncitoare o desemnează pentru proiectul revoluționar. *”Această comprehensiune practică a actului muncitoresc de către muncitori (oricât de obscură ar putea fi ea și oricât de eronată ar rămîne) e tocmai spiritul obiectiv al clasei muncitoare în măsura în care el e inventat ca extremă urgență și negare necesară a dezumanității sale... el e o tentativă de disoluție a alterității de pretutindeni... Cel care spune «nu voi face mai mult decît ceilalți pentru a nu-i obliga să facă mai mult decît pot și pentru ca un Altul să nu mă oblighe să fac mai mult decît pot» acela e deja stăpîn al umanismului dialectic înțeles ca practică, și nu ca teorie....”* (p. 742-743).

Spiritul obiectiv al clasei muncitoare se manifestă ca Rațiune dialectică în lupta împotriva burgheziei. Reciprocitatea-antagonism sau, în termeni obișnuiți, lupta de clasă constituie fundamentul inteligibilității Istoriei. Poate că în absența rarității, istoria ar fi inteligibilă fără să fie nevoie de o referire la o dialectică ce se confundă cu lupta de clasă. Dar istoria așa cum e ea făcută de raritatea interiorizată își datorează inteligibilitatea acțiunii care, ea însăși, nu-i unește pe oameni decît împotriva altor oameni, oprimații împotriva opresorilor, și unii și ceilalți reunindu-se în grupul de luptă. Încă o dată, dialectica, inteligibilitatea, speranța se confundă cu conștientizarea violenței.

Note

1. Folosesc din cînd în cînd cuvîntul ”esență”, deși nici omul, nici conștiința nu au, la drept vorbind, o esență în filosofia lui Sartre. Prin acest termen înțeleg caracteristicile consubstanțiale conștiinței, identitatea conștiinței și a libertății, solitudinea etc..

2. Conform lui Contat și Rybalka (*Les Ecrits de Sartre*, Gallimard, 1970), p. 425 și 735, el va scrie această morală după *Flaubert*.
3. Bineînțeles, marxismul nu este o filosofie a violenței. Problema e cea de a ști dacă Sartre, fondind marxismul pe umanitatea datorată revoltei și jurământului, nu ajunge la o filosofie a violenței.
4. Cititorul va recunoaște "clipele perfecte" ce figurează în *La Nausée*, în *Humanisme et terreur* de Merleau-Ponty. Sartre vorbea despre *clipe perfecte* trăite cu camarazii de la École Normale Supérieure.
5. Cf. Fr. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago Univ. Press, 1960 (vezi R. Aron, *Etudes politiques*, Gallimard, 1972, p. 195-215).
6. Trebuie oare spus "extero-condiționare" (p. 614) sau "hetero-condiționare" (p. 624)?
7. Nimic nu ar fi mai facil decât explicarea mulțimii revoluționare prin extero-condiționare (așa au făcut autorii contra-revoluționari). Sartre postulează diferența de natură între mulțimea revoluționară și mulțimea de răsculați nerevoluționari.
8. Cel de-al doilea volum va pune toate universalele în mișcare.
9. Mă întreb dacă l-a citit.
10. Cititorul își amintește de discuția legată de acest termen pe care Mlle. Germaine Tillon l-a introdus în epoca războiului din Algeria.
11. Sublinierea îmi aparține (R.A.).

Capitolul al patrulea

ANSAMBLURILE PRACTICE

sau

ÎNTRE MARXISM-LENINISM ȘI STÎNGISM

În ce măsură experiența critică, a cărei desfășurare am urmărit-o în cele două capitole anterioare, dă un răspuns la întrebările formulate la început, și în particular celei mai importante dintre acestea referitoare la "condițiile în care e posibilă cunoașterea unei istorii".

Nu avem la îndemână decît primul volum dintr-o operă care ar trebui să cuprindă două. Acest volum ne conduce pînă în pragul istoriei, pe care însă nu îl și depășește. În măsura în care Sartre își dă osteneala să rezolve o problemă pe care toți autorii de la Hegel încoace, neo-kantieni sau analitici, au declarat-o insolubilă — e vorba de problema unei totalizări istorice, a unei interpretări adevărate a mișcării globale a ideilor și a evenimentelor — doar al doilea volum, care nu va fi probabil scris niciodată, ne-ar putea îngădui să vedem dacă este vorba de un eșec sau de un succes.

Lupta de clasă, ultim moment al experienței critice, nu e de ajuns pentru a fonda totalizarea unei Istории, o totalizare care de această dată e lipsită de totalizator și de o cunoaștere

absolută. Această totalizare fără totalizator trebuie să ofere un sens și simultan să se afirme ca finală, adevărată. *"Am dat exemplul malthusianismului în intenția de a arăta sensul minim pe care trebuie să-l aibă lupta de clasă pentru a putea scrie că ea e motorul Istoriei (în loc să spunem pur și simplu că acest motor se află în procesul economic și în contradicțiile sale obiective)"* (p. 730). Cu alte cuvinte, totalizarea istorică ce pleacă de la lupta de clasă presupune că aceasta este nu numai o cauză sau o cauză principală a aventurii umane, ci și o cauză care revelă sau suscită sensul, am putea zice o cauză și o rațiune: *"...Istoria este inteligibilă dacă diferitele practici ce pot fi descoperite și fixate într-un moment al temporalizării istorice se dovedesc a fi atât parțial totalizante, cât și legate și topite în chiar opozițiile și diversitățile lor de o totalizare inteligibilă și fără apel"* (p. 754). Totalizare "inteligibilă", poate, dar de ce "fără apel"? Cum oare s-ar putea ca o totalizare să fie, în cursul timpului istoric, *fără apel* înaintea ultimului moment?

Primul volum nu a întemeiat nici adevărul marxismului și nici măcar posibilitatea marxismului ca Adevăr al Istoriei. *"...noi nu vrem să restituim istoria reală a speciei umane, ci încercăm să stabilim care e Adevărul istoriei"* (p. 142). Nici acest Adevăr, nici posibilitatea unui asemenea Adevăr nu au fost stabilite. Conștiința individuală, situată mereu în câmpul istoric, nu poate totaliza¹ Istoria. Nu există și nu poate exista un observator exterior — în afară de Dumnezeu (care nu există, dar care, dacă ar exista, ar afecta fundamentele Criticii, adică libertatea "pentru sine"-lui sau a praxisului).

Ar trebui să distingem între o *dialectică statică* și una *dinamică* sau, cu alte cuvinte, între o *dialectică repetitivă* și una *cumulativă*. Sartre însuși face această distincție, însă doar în trecere: *"...experiența dialectică, în momentul său regresiv, nu ne poate oferi decât condițiile statice de posibilitate ale unei*

totalizări, adică ale unei istorii" (p. 155). Experiența inversă și complementară ar trebui "să ne poată arăta dacă contradicțiile și luptele sociale, praxisul comun și individual, munca ce produce uneltele, unealta ce-i produce pe oameni și e o regulă a muncilor și a relațiilor umane, etc. compun unitatea unei mișcări totalizatoare inteligibile (deci orientate)" (ibid).

"Experiența inversă și complementară" se ascunde încă în ceața viitorului. Nu trebuie să avem pretenția că o descriem, cu toate că o putem concepe. *Critique* povestește, într-un fel de roman filosofic, odiseea conștiinței ce se înstrăinează în obiect, se pierde în practico-inert, materialitate și serialitate, se smulge apoi din servitute sau, mai bine zis, din chingile ce o strâng și o țin închisă, se recucerește pe sine prin revoltă, pentru a se angaja în luptă și care, în sfârșit, pentru a învinge, își pierde rațiunile sale de a învinge. Revolta inițiată pentru a nu fi doborât de loviturile propriilor inamici devine revoluție; aceasta nu supraviețuiește decît printr-o organizație, ce devine apoi instituție. Statul, Suveranul se nasc sau renasc din Revoluția triumfătoare, trădată de propriul ei triumf. Conștiința ce s-a eliberat prin revoltă recade, încetul cu încetul, prin intermediul *praxisului* comun, în practico-inert. Al doilea volum ar trebui să deschidă o altă perspectivă, cea în care Sisif își împinge stînca pe vârful muntelui. Revolta ar ajunge la recunoașterea reciprocă a *praxisurilor* și nu la reconstituirea seriilor ori la revenirea în practico-inert.

Această dialectică cumulativă, acest sfârșit fericit al luptei de clasă sînt oare posibile? Legăturile necesare pe care experiența critică trebuia să le revele și pe care ea le-a revelat efectiv (așa cum s-a întîmplat cu cultul personalității, de pildă) permit oare și întemeierea posibilității, dacă nu a necesității dialecticii cumulative, a întronării istorice a Adevărului? Pentru a încerca să răspundem la aceste întrebări, ne vom referi

la conținutul esențial al *Criticii*, adică la *analiza transcendențială a socialității*.

Sartre dă mai multe definiții ale experienței critice: o vom alege pe cea care mi se pare cea mai apropiată de ceea ce ea este în mod efectiv. Scopul experienței critice este stabilirea statutului ontologic al colectivelor. E vorba de o chestiune tipic sartriană și nicidecum marxistă. Parafrazându-l pe Kant, s-ar putea zice: cum sînt posibile colectivele într-o filosofie care, în ultimă analiză, nu cunoaște decît o singură evidență, cea a conștiinței, care ia drept model al inteligibilității conștiința individuală și care e prin postulat translucidă, livrată relei credințe și neaservită unui inconștient? Unde sînt situate colectivele, în ce constă socialul ca social din moment ce "pentru sine"-le sau *praxisul* sau conștiința individuală rămîne principiul ultim, exclusiv, al comprehensiunii și acțiunii? Dificultatea e ușor de sesizat: libertatea pe care Sartre o atribuie conștiinței (conștiinței sale) seamănă cu cea pe care Descartes o acordă lui Dumnezeu. Dumnezeu cartezian nu trăiește însă în societate. Omul-Sartre sau omul lui Sartre trăiește în societate. De la *Huis clos* la *Critique*, tema existențială a rămas o constantă a operei lui Sartre, deși ea a suferit variații multiple. Tema i-a devenit cunoscută lui Marx atunci cînd medita la opera lui Hegel, dar el a abandonat-o curînd. Cum pentru Marx omul era — ontologic vorbind — social, el nu se împotmolea în practico-inert, ci se înstrăina istoric în propriile sale opere; luptele de clasă, revoluția trebuiau să-i trezească speranța reconcilierii cu semenii săi.

Teoria *ansamblurilor practice* sau analiza transcendențială a socialității comportă două interpretări, ce nu au aceeași profunzime, una fiind sociologică, iar cealaltă propriu zis

filosofică. Conform primei interpretări, teoria ansamblurilor practice echivalează cu o *tipologie descriptivă a formelor de sociabilitate* (pentru a folosi limbajul lui Georges Gurvitch) sau a *socialităților* fundamentale (p. 305), așa cum scrie chiar Sartre. Această tipologie descriptivă, tocmai bună pentru sociolog², nu satisface proiectul filosofului; acesta caută să *întemeieze inteligibilitatea*, de fapt să urmărească și să lămurească experiența dialectică ce merge de la conștiința goală, ce nu are alt conținut în afara absolutului amețitor al libertății, la conștiința socializată și, într-un al doilea moment, de la conștiința socializată, deci împotmolită în practico-inert, la regăsirea libertății. De la conștiința goală la practico-inert, se trece prin *exigență, interes, valoare, funță socială*; iar de la libertatea din grupul aflat în fuziune la cultul personalității se trece prin *jurământ, fraternitate, teroare, organizație, instituție, Suveran*.

Dintre aceste două interpretări, e evident că autorul e interesat mai mult de a doua, aceasta conferind de altfel și originalitate demersului său. Analiza transcendențială a socialității, conform acestei a doua interpretări, are trei funcții: ea trebuie, mai întâi, să elucideze statutului ontologic al colectivelor, să pună în evidență atât realitatea, cât și irealitatea colectivelor, să reamintească faptul că, din punct de vedere ontologic, conștiința — chiar împotmolită în practico-inert — rămîne un *praxis constituant, libertate, pentru sine*; în al doilea rînd, ea trebuie să descopere originea transcendențială a unor concepte, sociologice și filosofice, precum *exigență, interes, valoare, fraternitate, teroare, organizație* etc.; în sfîrșit, în al treilea rînd, ea trebuie să elucideze natura și să traseze limitele rațiunii dialectice ce nu se aplică decît la o realitate, care este ea-însăși dialectică.

A doua funcție — ceea ce eu am numit deducția trans-

cendentală a conceptelor cheie — își capătă semnificația exactă în cadrul problematicii sartriene. După *L'Être et le Néant*, era necesar să urmeze o morală. După cât se pare, Sartre a recunoscut pînă la urmă că *L'Être et le Néant* nu ducea la o morală sau poate că societatea de azi exclude o morală. În lumea înstrăinării, nici o morală nu e posibilă, în afara uneia a revoltei. Sau, pentru a exprima aceeași idee cu alți termeni, *Critique* substituie o politică unei morale ca o continuare a ontologiei din *L'Être et le Néant*. De-a lungul secolelor, socialitatea se confundă cu înstrăinarea în practico-inert; umanitatea nu începe sau nu reîncepe decît în și prin revoltă. Morala lui Sartre devine și o politică, dar cum această politică are drept expresie revolta, ea sugerează o morală întrucît tinde să exalte acțiunea revoluționară ca atare. Doar referința sa la universalitate împiedică această etică-politică a revoltei să alunece în cultul fascist al violenței.

Simultan, descoperirea, prin deducție transcendentă, a conceptelor fundamentale ale oricărei sociologii sau ale oricărei politici (*interes, valoare, fraternitate, teroare*) are drept consecință descalificarea — ca filosofie morală sau politică — a teoriilor ce instituie ca principiu unul sau altul din aceste concepte. Teoria morală sau economică ce folosește conceptul de interes e obiectul unei critici apropiate atît de cea kantiană, cît și de cea marxistă. *Critique* o demască și o situează față de celelalte: cei care elaborează o teorie fondată pe conceptul de interes nu au conștiința faptului că ei exprimă o umanitate înstrăinată și conceptualizează o practică și o interpretare a practicii ce presupun conștiința împotmolită deja în practico-inert, prizonieră a materialității. Deducția transcendentă a unor concepte sociologice și politice consacră în mod indirect primatul unei politici asupra moralei, sau a revoltei ca unică

replică valabilă din punct de vedere moral la instrăinarea conștiinței în socialitate.

În privința celei de-a treia funcții a analizei transcendente ea ne reamintește o idee care a revenit în mod constant în capitolele anterioare: Rațiunea trebuie să fie dialectică pentru că realitatea, înaintea ei, este dialectică. De la Vico încoace, toți cei care au reflectat asupra istoriei au afirmat, într-un fel sau altul, un soi de afinitate între natura realului și modul de apropiere a realului prin intermediul cunoașterii. În cazul sartrismului, această afinitate decurge în mod evident din tezele ontologice cuprinse în *L'Être et le Néant*, și care sînt subînțelese în *Critique. Praxisul* individual realizează o primă totalizare, în fiecare moment al existenței sale; cunoașterea actorului și cea a spectatorului aparțin aceluiași gen, întrucît fiecare este rînd pe rînd cunoscător și agent, întrucît cunoașterea și acțiunea aparțin unei unice mișcări. Nu ar exista o cunoaștere dialectică a naturii decît cu condiția ca aceasta să fie, ca atare, dialectică.

Vom regăsi mai tîrziu funcțiile filosofice ale analizei transcendente ale *socialității*. Acum vom avea în vedere această analiză la nivelul său inferior, ce e pe potriva mediocrității sociologilor, deci ca *tipologie descriptivă a ansamblurilor practice*. Vom cerceta apoi relațiile dintre această tipologie și statutul ontologic al colectivelor și deducția transcendentală a conceptelor.

Tipologia descriptivă a ansamblurilor practice se organizează în jurul dihotomiei serie-grup: la o extremitate se află călătorii ce stau la coada în fața bisericii Saint-Germain, în așteptarea autobuzului; la cealaltă extremitate se află mulțimea îmbătată de forța pe care i-o conferă unanimitatea, deci grupul aflat în fuziune ce ia cu asalt Bastilia. Primul exemplu simbolizează practico-inertul, cel de-al doilea revolta, nașterea lui

Prometeu. E vorba aici și de o distincție mai complexă, deși mai puțin simbolică, a trei termeni: *ființa-de-clasă* ca *exis* sau manieră de a fi, *grupul instituționalizat*, de pildă sindicatul și, în sfârșit, *grupul de luptă*, reprezentat de greviști, de soviete, eventual chiar de partid, cu condiția ca el să păstreze ceva din inițiativa, din activitatea sa originară.

Dihotomia serie-grup, opoziția dintre adunarea inertă și mulțimea în acțiune are în chip vădit o semnificație, o importanță atât politică, cât și filosofică. Această dihotomie întemeiază distincția dintre clasă ca ființă și partid ca acțiune: sau dintre *exisul proletar* și *praxisul comunist*. O clasă este, un partid acționează.

Din această opoziție care, tradusă în limbaj obișnuit, nu suferă nici de obscuritate, nici de subtilitate excesivă, se poate oare deduce o tipologie a ansamblurilor practice care să fie instructivă pentru sociolog? Această întrebare se traduce în două subîntrebări: ansamblurile ce țin de practico-inert sînt în mod autentic de același tip? Faptul de a le subsuma categoriei de practico-inert adaugă oare ceva cunoașterii sau elaborării propriu-zis sociologice? Pe de altă parte, pînă la ce punct opoziția radicală serie-grup, *exis-praxis* e fecundă, deci utilizabilă? Putem cumva așeza ansamblurile reale de o parte sau de alta fără ezitare?

Categoria practico-inertului se definește, așa cum știm, filosofic — ar trebui poate să spunem ontologic — ca antidialectica, înstrăinarea *praxisului* în materialitate și serialitate. E vorba de o categorie dialectică și nu sociologică. Această remarcă nu e o obiecție, tocmai pentru că Sartre nu e mulțumit cu descrierile, satisfăcătoare doar pentru sociologi. Rămîne de văzut dacă traducerea într-un jargon tehnic a unor date ușor accesibile observatorului fără prejudecăți sporește claritatea sau confuzia. Bineînțeles, jargonul dă un accent patetic

descrierii. Practico-inertul ce nu diferă cu nimic de lumea noastră obișnuită îi apare obscuriei clarității a serialității și a materialității ca un fel de infern și, într-un sens, infernul cel mai infernal cu puțință întrucît cei care se află în el nu-și cunosc blestemul.

Să luăm unele din ansamblurile practice ce aparțin practico-inertului: călătorii ce așteaptă autobuzul; muncitorii din industrie ce sînt în clasă așa cum și clasa este în ei ("inertie comună ca sinteză a multiplicității"); cumpărătorii și vînzătorii unei mărfi pe piață; ascultătorii radioului sau cititorii unui jurnal; mișcările de opinie ce antrenează sute de mii, milioane de indivizi; regimul economic capitalist în întregime. Ce am învățat urmărind introducerea, cu sprijinul important al materialității și al serialității, a acestor ansambluri diverse în aceeași categorie? Ce au în comun aceste ansambluri practice care, în viziunea lui Sartre, capătă un chip diabolic?

Aceste ansambluri datorează toate cîte ceva exigențelor mașinilor; autobuzul formulează niște exigențe cărora li se supun călătorii; la fel, mașinile-navetă față de muncitorii de la Renault; tot așa, postul de radio sau de televiziune; în sfîrșit, la fel se întîmplă cu întregul sistem economic, împănat cu mașini și comparabil în întregul său cu o mașină, materie-supusă-muncii. Aceste mașini poartă pecetea umană iar oamenii suportă tirania propriilor lor opere.

Al doilea element comun al tuturor acestor ansambluri provine din serialitate, concept echivoc el însuși, întrucît are cel puțin trei sensuri diferite: *pasivitate* (sau neputință), *alteritate*, *reificare* (sau structură moleculară). Indiferent dacă așteptați autobuzul sau deschideți postul de radio, aveți de suportat așteptarea sau ascultarea. Sînteți liber să întoarceți butonul și să mai ascultați vocile de la radio. Dar, chiar în acest refuz, rămîneți neputincios; vocea pe care nu vreți să nu o ascultați,

căreia vreți să-i răspundeți, continuă să răsune în alte urechi, insuportabilă și invincibilă, întrucât ceilalți o vor recepta, chiar dacă dumneavoastră vă feriți de ea. Muncitorii din uzină, cumpărătorii de pe piață, ascultătorii radioului își trăiesc neputința semi-conștiinței, în fața mașinilor care au nevoie de rația lor de muncă vie, pătrund în cămine și îi constrâng pe consumatori să cumpere, "mașina economică" neputînd altfel funcționa.

Această pasivitate e însoțită de alteritate. Călătorii ce așteaptă autobuzul sînt alții unii în raport cu ceilalți, străini unii față de ceilalți. În același fel, ascultătorii dispersați ai radioului, ce îl folosesc în același timp, participă *împreună* la spectacol. La fel, alteritatea se insinuează în mod inevitabil în relațiile dintre muncitori pentru că fiecare suportă exigența mașinii tiranice, fiecare aparține unei întreprinderi, aflată în concurență cu altele, unui grup ierarhic între multe altele, unui sector de producție între multe altele. La locul său, cu rangul său, fiecare muncitor devine altul decît celălalt. Ascultătorii fac același lucru fără însă a se uni altfel decît prin intermediul rezultatului nedorit, neprevăzut al unor decizii nenumărate și izolate. Alteritatea se naște din falsa lor identitate: ei sînt la fel în calitate de cumpărători, dar diferiți întrucît se ignoră și se deosebesc în toate celelalte privințe, excluzînd una singură. Oricare ar fi ansamblul practic, nimic nu e mai ușor decît să deosebești în el alteritatea. Chiar și acest concept are în *Critique* multiple semnificații, pe care Sartre nu-și dă osteneala să le distingă, dar care nu coincid nicidecum.

Într-un prim sens, cel mai tare, alteritatea presupune că omul devine pentru om altceva decît om; în limbaj obișnuit, aceasta înseamnă că un om nu recunoaște umanitatea unuia din semenii săi: omul devine pentru om un non-om, așa cum se întîmplă cu colonizatul față de colonist, sau cu muncitorul față

de burghez. La limită, orice discriminare poate fi considerată ca o formă atenuată a acestui refuz de recunoaștere a omului de către om. La cealaltă extremitate, se situează sensul cel mai slab al alterității: dacă ascult în mod pasiv radioul, mă las în voia inerției, încetez să fiu liber și creator, devin, în interiorul colectivului, altul decît mine-însumi. Între acești doi poli, se află alte sensuri mai tari sau mai slabe: în fiecare moment, în mod inexorabil, celălalt mă face altul decît sînt, privirea sa mă obiectivează și îmi fură chipul pentru a face din el chipul-meu-văzut-de-celălalt, el îmi subtilizează actul și îl alterează totalizîndu-l în experiența sa. Poate că, într-un sens derivat din primul, sînt condamnat să nu am propria mea ființă decît în afara mea: considerat evreu de către cei din jurul meu, devin responsabil pentru ceea ce un *altul*, inserat și el în chip forțat în colectivul *Evreilor*, a spus sau a făcut. În acest colectiv pe care celălalt îl creează atribuindu-i un *exis*, poate fictiv, alerg în zadar după un eu-însumi pe care nu-l voi ajunge niciodată, fiind condamnat la munca lui Sisif — dacă aleg să o asum, și respectiv considerat un dezertor — dacă o refuz sau o ignor³. În sfîrșit, cea mai mare parte din colective, constituite datorită unei situații sociale — muncitorii, colonii — nu prezintă decît o unitate a eschivei, o totalizare prin recurență și care, datorită acestui fapt, nu e niciodată încheiată; muncitorul⁴ nu e niciodată acesta sau acela, ci totdeauna un altul, un altul în raport cu celălalt, întrucît totalizarea nu se va opri sau nu se va împlini decît în momentul în care o voință, un *praxis* i-ar uni, în vederea unui proiect, pe acești alții, aceeași în alteritatea lor. Nu pretind că această enumerare a sensurilor alterității e exhaustivă: am dorit doar să ilustrez — precum un pictor sau un traducător — o manieră, adică să arăt în ce fel sînt utilizate cîteva cuvinte cu rezonanță ontologică și patetică, pentru a substitui unei lumi date oa-

menilor obișnuiți lumea sartriană, strîmbă, vîscoasă, infernală.

Al treilea sens al serialității trimite la structura moleculară sau la solitudinea individului aflat între semenii săi. Fiecare din noi rămîne singur atunci cînd așteaptă autobuzul, atunci cînd călătorește în compartimentul unui vagon împreună cu niște necunoscuți, atunci cînd privește ecranul televizorului în timp ce alte mii de semenii de-ai săi îl privesc și ei, atunci cînd cumpără pîine și carne într-un Monoprix — marfa pregătită, standardizată, anonimă anticipînd, ca să zicem așa, anonimatul cumpărătorului interschimbabil, atom al unui colectiv botezat "clienții" sau "consumatorii". *"La acest nivel, descoperim că materia neînsuflețită nu se definește prin substanța proprie a particulelor ce o compun (acestea putînd fi inerte sau vii, neînsuflețite sau umane), ci prin raporturile ce le unesc între ele și cu universul. Putem remarca de asemenea sub această formă elementară Natura reificării: ea nu e o metamorfoză a individului în lucru, așa cum s-ar putea crede, ci necesitatea ce se impune membrului unui grup social prin structurile societății de a-și trăi apartenența la grup și, prin el, la întreaga societate ca un statut molecular"* (p. 243).

Această descriere ontologico-literară a condiției sociale sau a societății aplatizate⁵, tăcute, are drept scop, așa cum știm, să introducă revolta și umanitatea revoltei, adică violența. Dar, dacă neglijăm pentru moment finalitatea politico-filosofică a acestei descrieri — și anume transfigurarea cotidianului sau, dacă se preferă, critica vieții cotidiene — ce tipologie a acestor ansambluri seriale ar putea schița, plecînd de la aceste texte, un sociolog care nu e animat decît de o intenție fenomenologică? Întrevăd cel puțin patru tipuri de serii sau de ansambluri seriale.

E vorba, mai întîi, de tipul pe care-l folosește Sartre pentru a introduce noțiunea însăși de serie: coada călătorilor

din stația de autobuz. Bineînțeles, acești călători se ignoră, fiecare rămîne singur în mijlocul celorlalți; odată autobuzul complet (necruțătoare necesitate datorată rarității!), călătorii excedentari vor aștepta următoarea mașină etc... O asemenea serie aparține, în mod evident, cotidianului modern; ea nu prezintă ca atare nici un caracter terifiant sau infernal. Trebuie oare să prefer conversația cu necunoscuții din autobuz sau tăcerea? Întrebarea aceasta a furnizat o temă multor romancieri, de la Jules Romains la Butor. Seria — reunire ocazională de indivizi ce nu au nimic de-a face împreună — constituie cu greu un colectiv, ea nu are nevoie de un calificativ, apărînd cel mult ca un simbol al existenței, nu atît capitaliste, cît anonime.

La fel, ascultătorii radioului și spectatorii televiziunii, numeroși și dispersați, suportă mai mult sau mai puțin pasivi vocea ce le răsună în urechi sau imaginile ce le fascinează privirea. Cum oare ar putea fi altfel? Avem de-a face aici cu o critică, morală sau estetică, a omului masei sau a mașinilor tiranice. Fie! Această critică, desprinsă de vocabularul ei, ca și de mișcarea dialectică ce merge de la *praxis* la *practico-inert* nu e însă prea originală și nici nu ne oferă vreo lecție demnă de a fi reținută. Exceptînd cazul în care se află în permanență în *praxisul* colectiv, deci în luptă și în starea de exaltare pe care o provoacă aceasta, individul trebuie să accepte statutul molecular care creează, de altfel, simultan, și condițiile *vieții private*.

Al treilea ansamblu serial — mecanisme ale pieței, vînzătorii și cumpărătorii nenumărați — se definește în mod efectiv prin serialitate, structură moleculară, prin distanța dintre actele fiecăruia și rezultatul, nedorit de nimeni, al comportamentului tuturor. Cunoaștem cu toții teoria "mîinii invizibile". Indiferent dacă aderă sau nu la liberalism, economistul e silit, din cînd în cînd, să lase în voia lor comportamentele

individuale, al căror rezultat va părea mai mult sau mai puțin necesar, această necesitate — aflată în contradicție cu libertatea carteziană sau sartriană a fiecăruia — rezultând din absența unui proiect comun al atomilor ca și din absența unui șef care să manipuleze în chip suveran relațiile complexe ale acestor atomi. Când oferă mîna invizibilă cea mai bună soluție? Atunci cînd *mecanismul social* — adică economia devenită *mașină umană* — apare ca preferabilă organizării voluntare, planificării? Răspunsul nu va reieși din analiza existențială sau ontologică.

Mișcările de opinie, marile spaime constituie un alt tip de ansamblu serial: nenumărați indivizi se lasă antrenați de un sentiment pe care îl împărtășesc *în mod pasiv*, ca să zicem așa, de o emoție suscitată din exterior, care se amplifică în mod progresiv în fiecare tocmai în măsura în care ea cuprinde mai multe persoane. Totuși, acest val uman rămîne mai mult ca niciodată pasiv, el suportă ieșirea din sine, rămînînd la fel de aservit în furia sa oarbă ca și atunci cînd era liniștit și dispersat. Nimeni nu îl asumă și nici nu-l orientează către un obiectiv.

În sfîrșit, al treilea tip, cel mai interesant atît pentru Sartre, cît și pentru noi, cel căruia îi sînt consacrate toate analizele e *ființa-de-clasă*. Colectivul — clasa muncitoare — se definește printr-un *exis*, nu printr-un *praxis*, deci printr-o manieră de a fi, nu printr-un fel de a face sau printr-un proiect. Conștiința fiecărui muncitor se definește ca muncitorească, altfel zis ea poartă în sine la un grad sau altul *exigențele, valorile, ideologiile, aspirațiile* mai mult sau mai puțin comune celor ce trăiesc condiția muncitorească. Să fie vorba de o aservire, de o cădere în practico-inert sau pur și simplu de ceea ce sociologii descriu sau analizează sub numele de *socializare*, individul — care nu e niciodată un om universal, ci întotdeauna o ființă socialmente particularizată — interiorizînd imperativele

societății globale, dar și exigențele pe care i le impune propria sa situație ca și reacțiile față de această situație și față de alte situații din societatea globală?

Aceste cinci grupări seriale sau colective pe care le-am enumerat au, desigur, anumite similitudini; privesc într-un anumit fel, ele dau la iveală toate o inerție, o neputință, o solitudine individuală, o constrângere datorată mașinii sau operei obiectivate ce se pretează unei descrieri patetice sau unei critici a societății de masă, raționalizate, ba chiar a societății ca atare.

Descrierea sau critica exprimă sentimente pe care individul le resimte cu mai multă sau mai puțină forță sau mai mult ori mai puțin frecvent: așa sînt sentimentul unei presiuni, irezistibile și imperceptibile, datorate unui mecanism social, creat de toți și nederajat de nimeni, experiența singurătății în mulțime, sentimentul de a fi prizonier fără a reuși să spui cine e temnicer de vreme ce acesta se confundă cu societatea însăși. Temnicer e toată lumea și nu e nimeni, e mașina și e birocrăția, dumneavoastră și eu, întrucît noi toți ne asumăm rînd pe rînd rolul de prizonier și de temnicer.

Această experiență capătă — după caz — o semnificație *socială* sau *religioasă*. Ea hrănește critica modernității, nostalgia comunităților restrînse și străbătute de căldura umană, a relațiilor personale în interiorul unor cercuri intime în care fiecare este și rămîne pentru celălalt de neînlocuit. Ea transpune de asemenea, uneori, în termeni sociali o experiență religioasă: sentimentul de a fi aruncat aici, fără motiv, într-un univers care e împlinit înainte ca eu să pătrund în el, ale cărui reguli mi se impun, inexorabile și arbitrare, fără ca să mă pot sustrage lor, fără ca măcar să vreau să mă sustrag lor întrucît ele s-au strecurat în mine și au devenit ființa mea însăși, eu și deopotrivă celălalt decît mine.

Ontologia sartriană, ca și cea a lui Heidegger, regăsește accentele și temele gândirii religioase, ale omului abandonat, care nu știe ce să creadă despre sine, nici de unde vine și nici unde se duce — cu această diferență că acest non-sens și această conștiință a non-sensului nu duc la mîntuire ci la acceptarea hotărîită și lucidă a acestei condiții. "Omul este o suferință inutilă". Aservirea *praxisului*, a libertății totale într-o rețea de legături și de colective nu contrazice analiza din *L'Être et le Néant*, din care totuși nu poate fi dedusă. Omul "se naște liber", scria Jean-Jacques Rousseau; el este liber (sau mai bine zis el este libertate), scrie Sartre. Or, "peste tot el se află în lanțuri" sau, în limbaj sartrian, peste tot el este aservit. Care să fie cauza acestei aserviri?

Din cele cinci exemple de grupări seriale pe care le-am distins mai sus, cea care dă un răspuns întrebării noastre e tocmai ultima, și anume, *ființa-de-clasă*. Omul "este peste tot în lanțuri" pentru că Sartre vrea să interpreteze procesul socializării, la nivel transcendental, ca proces de înstrăinare sau de aservire.

În punctul de plecare, nu se află ca la Jean-Jacques Rousseau natura umană, ci *omul fără natură*, adică libertatea pură, totală, a conștiinței goale, translucide. Or toți oamenii pe care îi cunoaștem aparțin unei clase, unei societăți, unei religii. Cea mai banală sociologie ne învață că există oameni și nu un om universal, societăți și nu o societate — chiar dacă biologia fixează limitele variației indivizilor ce aparțin speciei *homo sapiens*, chiar dacă psihologii deosebesc niște pulsuni fundamentale, prezente întotdeauna și pretutindeni în profunzimile conștiinței sau ale inconștientului, chiar dacă etnologii degajează invarianții ai spiritului uman sau ai ordinii sociale. Cum conștiința, origine a analizei transcendente, este vidă, libertatea în și prin vid (precum libertatea Dumnezeuului car-

tezian, ce se sustrage chiar și necesității Adevărului), umplerea conștiinței prin intermediul ființelor sociale (ființa-de-clasă, de națiune etc.) devine înstrăinare sau aservire. Căderea în practico-inert echivalează cu o descriere patetică a procesului inevitabil de socializare.

Ființa-de-clasă nu intră, de bună seamă, într-un sistem conceptual aristotelician. Ea nu are nici gen, nici specie: nu toți muncitorii au caracteristicile pe care noi le atribuim muncitorilor, așa cum nici evreii nu au toți caracteristicile pe care un observator, binevoitor sau ostil, li le atribuie. Dar această *ființa-de-clasă*, acest *exis* corespunde în chip exact *ethosului* lui Max Weber; cei care o alcătuiesc au interiorizat, într-o situație dată, imperative, maniere de a gândi și de a acționa ce derivă, dar nu în mod absolut necesar, din mediul în care s-au născut. Colectivul rezultă din interiorizarea socialului de către individ. Muncitorul este în clasă întrucât clasa e în el. Francezul aparține Franței pentru că Franța și-a pus amprenta asupra lui (doar sociologul poate să decidă dacă și în ce măsură ființa-de-clasă diferă sau nu, prin natură, de ființa-de-națiune). Pentru sociolog, socializarea nu înseamnă aservire, întrucât el nu cunoaște decît oameni socializați.

A afirma echivalența practico-inertului și a aservirii înseamnă a face imposibilă eliberarea, deși Sartre își propune obiectivul contrar. Deformarea analizei se datorează unei afirmații categorice (p. 420) tipic sartriană: "Liberă dezvoltare a unui *praxis* nu poate fi decît totală sau total înstrăinată⁷". Cum oare s-ar putea dezvolta un *praxis*, dacă nu pornind de la un *exis* interiorizat și de la exigențele obiective? Din cînd în cînd, parcă împotriva vrierii sale, Sartre revine la formula pe care Marx i-o reproșa lui Hegel: orice obiectivare este înstrăinare. Să reamintim un fragment din textul pe care l-am citat deja: "*Am reveni oare astfel la Hegel care face din înstrăinare un caracter constant*

al oricărei obiectivări? Da și nu. Trebuie, într-adevăr luat în considerare faptul că raportul original dintre praxis ca totalizare și materialitate ca pasivitate îl obligă pe om să se obiectiveze într-un mediu care nu-i aparține și să prezinte o totalitate anorganică drept propria sa realitate obiectivă. Acest raport de interioritate cu exterioritatea e de fapt acela ce constituie inițial praxisul ca relație a organismului cu mediul său material; e în afară de orice îndoială faptul că omul — de îndată ce nu se mai desemnează ca o simplă reproducere a propriei sale vieți, ci ca ansamblu al produselor ce-i reproduc viața — se descoperă pe sine ca un Altul în lumea obiectivității; materia totalizată, fiind o obiectivare inertă și care se perpetuează prin inerție este efectiv un non-om și, dacă vreți, chiar un contra-om”(p. 285). Dintre da și nu, textul justifică mai degrabă da-ul, deși înstrăinarea prin materia-supusă-muncii deplasează, în raport cu Hegel, originea și sensul înstrăinării, provenite din orice obiectivare.

Toți oamenii sînt și liberi și sclavi: liberi, pentru că nimic nu poate lua conștiinței libertatea ce o constituie; sclavi, pentru că ei suportă constrîngerile materialității, ale mașinilor industriale și sociale. Socializați fiind, ei poartă în ei *exisul* prin intermediul căruia se definește un colectiv și pe care celălalt îl transformă în obiect.

Două exemple rețin atenția lui Sartre: cel al muncitorilor și cel al evreilor, primul datorită importanței sale politice, iar cel de-al doilea în virtutea valorii sale exemplare, de caz-limită. Trebuie oare spus că a fi evreu și a fi muncitor e unul și același lucru? Da și nu. Nu ar exista nici o diferență radicală decît cu condiția ca iudaitatea să fie redusă la viziunea pe care o au ceilalți despre ea. Dacă evreul se definește în mod exclusiv prin faptul că ceilalți îl botează evreu, dacă propria mea ființă-de-evreu rezultă din privirea pe care o aruncă ceilalți asupra mea, atunci colectivul "Evreii" devine cu totul original sau aproape

cu totul original. Desigur, jocul oglindirii între colective se regăsește în toate cazurile, ființa-de-clasă conține și unele elemente ce rezultă din interiorizarea — de către muncitori înșiși — a unor judecăți despre ei formulate de către burghezi. Muncitorii se consideră muncitori întrucât burghezii îi văd astfel. Și, la fel, burghezii își asumă propria condiție sau și-o reneagă ca reacție la atitudinile pe care le adoptă muncitorii sau mic-burghezii față de ei. Dar situația — de muncitor sau de burghez — e dată în mod obiectiv, în vreme ce situația evreiască ar rezulta în mod exclusiv din opinia non-evreilor, singura-ființă-comună-evreilor fiind aceea de a fi considerați ca atare de către ceilalți. În fapt, analiza sartriană⁷ din *Réflexions sur la question juive* se referă în esență la evreii deziudaizați care nu-și asumă condiția proprie decât din demnitate, fără a simți în mod spontan nimic care să-i distingă de compatrioții lor. Evreii pioși sau legați de tradiții poartă în ei o ființă de cvasi-națiune, comparabilă cu ființa-de-clasă.

Folosesc termenul de cvasinațiune în lipsa unui concept care să desemneze în mod adecvat condiția evreilor, a căror religie nu se separă de națiune și care trăiesc de multe secole în *diasporă*, adică în entitățile politice non-evreiești. Orice alt termen abstract — etnie, comunitate religioasă — nu ar desemna mai potrivit un destin particular, un colectiv ce nu are vreun echivalent și a cărui ființă, la limită, nu le provine indivizilor decât din afară, ca o designație arbitrară a mediului, fără vreo altă interiorizare din partea membrilor colectivului în afara acestei designări, cel mai adesea devalorizantă și nu elogioasă.

Această analiză a *exisului* sau a *ființei-de-clasă*, excepție făcând de referința la practico-inert, reia în esență analiza sociologilor înșiși. Ea are meritul de a risipi iluziile *esențialismului* sau ale stereotipurilor naționale. Avem cu toții tendința de a transforma ființele-de-clasă — proletariatul, burghezia —

în lucruri sau în esențe, să le atribuim o asemenea consistență încît individul să fie integral determinat prin participarea la acest colectiv. Folosim cu toții, din inadvertență, limbajul stereotipurilor naționale: germanii, evreii, americanii sînt așa sau pe dincolo.

Ființa-de-clasă pe care Sartre o ia drept simbol al pasivității în practico-inert reprezintă, după părerea mea, unul din colective, unul între multe altele, o expresie sau o caracteristică a socializării conștiinței sau a individului, nici un om, nici o conștiință neputînd să-și exercite libertatea (sau *praxisul*) decît plecînd de la o situație socială, ea însăși interiorizată în exigențe, imperative, valori. Doar Dumnezeu ar alege adevărurile eterne sau valorile; orice conștiință ajunge la conștiința de sine deja socializată sau, dacă preferați, *legată-prin-jurămînt*, cufundată în practico-inert; ea își asumă condiția prin refuzul sau acceptarea acestuia, plecînd de la o ființă colectivă pe care o poartă în sine. Sau, dacă se preferă limbajul sartrian, conștiința non tetică de sine e socializată, conștiința devenită conștientă de ea însăși nu își asumă condiția plecînd de la nimic, ci printr-o reflecție asupra a ceea ce poartă în ea.

În rest, această ființă-de-clasă așa cum am analizat-o pînă în prezent — situația, interiorizarea acesteia, privirea celorlalți ce are o influență asupra conștiinței pe care indivizii o capătă despre propria situație și despre ei-înșiși — conduce, în dialectica sartriană la un alt concept, cel al *spiritului de clasă*, intermediar între *exis* și *praxis*, între pasivitate și libertate: indivizii — sau doar anumiți indivizi? — acestui colectiv *doresc* ei înșiși să fie conformi cu o *manieră de a fi* și își transformă destinul în destinație. În acest fel, Sartre ajunge la un concept clasic în științele sociale de ieri, dacă nu cumva și de azi, și anume *spiritul de clasă*. Desigur, el nu vorbește de *spiritul unei națiuni* și poate că ar refuza această noțiune, invocînd opoziția între situația

obiectivă ce determină clasa și absența unei situații comune în cazul tuturor membrilor unei națiuni. Dar e suficient să reașezi o națiune printre celelalte, să evoci interiorizarea anumitor valori, a anumitor feluri de comportare, a unei limbi de către toți membrii colectivității naționale pentru a admite faptul că aceasta se află în indivizi așa cum indivizii se afla în ea. Cei pentru care proletarul nu are nici o patrie au astfel libertatea să îi educe în scopul răspîndirii unei conștiințe naționale — printr-un procedeu guvernamental sau de mistificare — cu ajutorul căruia clasa conducătoare caută să-și mențină domnia. Între spiritul unei clase și spiritul unei națiuni nu apare, la urma urmei, decît o diferență de grad⁸.

Folosind însă conceptul de spirit de clasă, Sartre nu face decît să repete, deplin conștient, eroarea gândirii esențialiste sau a stereotipurilor naționale. Într-adevăr, din momentul în care ființa-de-clasă devine spirit-de-clasă, din momentul în care o idee sau o ideologie a colectivului animă felul în care indivizii își trăiesc propria situație și, ca să zicem așa, și-o asumă în mod pasiv, nimic nu mai limitează arbitrariul interpretului. Fără a proceda la vreun studiu "empiric", prin simplă intuiție sau prin intermediul unei grații de stat, el decretează că burghezul refuză umanitatea muncitorului, că el valorizează ceea ce îl izolează de umanitatea comună, spiritul obiectiv al muncitorului fiind, bineînțeles, exact opusul celui burghez, îndreptat către universal etc... Să lăsăm însă deoparte ecourile bibliotecii roz a populismului, în viziunea revizuită a marxismo-existențialismului.

Ceea ce ne interesează este faptul că Sartre ajunge, prin acest subterfugiu, să-i imite pe cei pe care îi denunță. Burghezul sau spiritul obiectiv al burghezului nu devine mai puțin caricatural decît muncitorul — sau spiritul muncitorului — în viziunea celui mai reacționar dintre burghezi. Burghezul se

definește de acum înainte prin negarea voită, deci conștientă (chiar dacă de rea credință), a umanității muncitorului. La fel, colonul se definește în ochii anticolonialistului prin proiectul oprimării, al exploatării indigenului, al refuzării oricărei umanități a acestuia. Conceptul de *proiect al colonilor* transpune în limbaj existențialist stereotipurile naționale sau prejudecățile esențialiste. Ce coloniști asumă acest proiect sau și-l fac al lor? Proiectul nu echivalează — filosofic vorbind — cu esența, dar practic el se pretează acelorași abuzuri. Nimic nu m-a frapat mai tare citind *Réflexions sur la condition juive* decât asocierea progresivă a antisemitului în viziunea lui Sartre și a evreului în optica unui antisemit. Acesta, ca și *colonul*, ca și *burghezul* definiți prin propriul proiect sau prin spiritul lor obiectiv pînă în ființa lor intimă, au pînă la urmă același chip ca și adversarii în propriii lor ochi. E oare adevărat că antisemitul se revelă în întregime în antisemitismul său? Că antisemitismul îl degradează complet? Oare atitudinea *colonului* față de indigeni ori cea a burghezului față de muncitori îmbracă întotdeauna caracterul ideal-tipic pe care li-l atribuie descrierea pseudo-fenomenologică? Fenomenologia trebuia să atingă concretul, particularitățile, și ea sfîrșește prin a oferi cea mai bună justificare portretelor caricaturale ce înăspresc relațiile dintre colective, dintre indivizii socializați ce par a se îndrepta singuri către o asemenea înăsprire.

Într-adevăr, din momentul în care fiecare își asumă specificitatea sa socială, el își fixează drept proiect realizarea ideii sau a ideologiei propriului său colectiv, relațiile dintre colective tind să se substituie relațiilor dintre persoane și, dacă vreți, relațiile dintre persoane suferă în fiecare moment influența deformatoare a reprezentărilor pe care membrii fiecărui colectiv le au despre celălalt. Nu persoana Pierre comunică de-acum cu persoana Paul, ci Pierre, conștient de

burghezia sa, comunică cu Paul în care el vede un muncitor și față de care are un sentiment de jenă, de culpabilitate, de superioritate. Așa apare tragi-comedia socială, infernul zămislit de către colectivele insinuate în fiecare conștiință și cristalizate în stereotipurile sau prejudecățile în funcție de care indivizii judecă și acționează. Dintr-o nuanță oarecare a unei atitudini către care înclină unii membri ai colectivului fenomenologul face un *proiect* esențial sau un spirit de clasă. Atunci când respectivii membri se vor a fi diferiți de ceilalți, ei se afirmă ca fiind superiori acestora — căci egalitatea în diferență pare străină ființelor sociale — și în acest fel comedia devine tragedie. Orice diferențiere devine una ierarhică. La limită, superiorul neagă umanitatea inferiorului. E suficient să luăm cazul-limită, să substituim conștiinței superiorității refuzul umanității celuiilalt pentru a regăsi universul social al practico-inertului oferit privirilor lui Sartre și pe care el îl propune privirilor noastre. Universul infernal din *L'Être et le Néant* e modificat în *Critique*: obiectivarea prin intermediul celuiilalt e completată cu inserția colectivelor în conștiința individuală și cu obiectivarea devalorizantă a colectivelor, a unora față de celelalte. Cum va ieși însă omul din acest univers pe care Sartre l-a făcut unul infernal — asimilînd orice socializare cu căderea în inerție și pasivitate, decretînd alternativa dintre libertatea totală și aservirea totală, confundînd voința de diferențiere sau de superioritate prin care fiecare colectiv se afirmă în raport cu celelalte cu negarea umanității celuiilalt? Grupul va deschide oare o cale de mîntuire? Opoziția radicală dintre serie și grup va fi ea justificată ca tipologie sau ca alternativă ontologico-existențială?

Să luăm ca punct de plecare distincția aparent banală,

inocentă, dintre *exis* și *praxis*, dintre ființa-de-clasă și *praxisul*-de-clasă.

Port în mine o ființă de clasă și o recunosc, obiectivată, în privirea, în afirmațiile celui alt. Ea mă face să fiu prezent acolo unde nu sînt, mă face responsabil de ceea ce nu fac și solidar cu oameni pe care nu-i cunosc. Pot să-mi asum, să mă feresc sau să ignor destinul pe care mi-l impun ceilalți în măsura în care ei nu văd în mine decît un exemplar evreiesc sau un membru al clasei muncitoare sau burgheze. Pentru evreul aflat în mijlocul unei societăți majoritar ne-evreiești, revolta nu constituie o speranță sau o posibilitate: el nu poate alege decît între evitarea și asumarea iudaității pe care i-o impune "discriminarea" celor din jurul său. În schimb, clasa oprimată sau exploatată poate alege între *supunerea față de inerție* — acceptarea colectivului-clasă-muncitoare, dispersia și multiplicitatea pe baza căreia se constituie, prin totalizare obiectivată și neîncheiată, ființa-de-clasă, adică aservirea — și revolta, adică acțiunea comună a cărei origine transcendentă și formă pură, exemplară, o reprezintă grupul aflat în fuziune. Sartre mi se pare a fi primul filosof occidental care a admirat fără rezerve mulțimea revoluționară și imaginea decapitării șefului unei închisori aproape dezafectate, și primul care a salutat în grupul în fuziune accesul individului la umanitatea autentică.

Modelul dialecticii, după Sartre, nu e dialogul, relația dintre conștiințe, ci conștiința solitară, totalizarea a ceea ce se oferă acestei priviri solitare, unificarea cîmpului grație proiectului ce reunește mai multe date în vederea unui viitor. Liberă precum Dumnezeu cartezian, suverană în sine întrucît nu e pîndită decît de reaua-credință și neaservită inconștientului, dar nesigură de ea însăși întrucît nu e niciodată ceea ce este, neant și în același timp absolut, conștiința (sau *praxisul* individual) nu iese din semeața sa închisoare decît pentru a se

pierde, ca să zicem așa, în mulțime. Dumnezeuul lui Descartes — conștiința lui Sartre — trebuie să se resemneze cu izolarea sau să se amestece cu vulgul. Înainte de 1940, ea părea să se orienteze către primul termen al alternativei; după ce existențialismul a devenit un umanism, ea l-a ales pe cel de-al doilea. Dar, în acest fel, ea a ales umanismul violenței. Dacă umanitatea începe cu revolta și cu fraternitatea-teroare, ea începe și cu violența. Un filosof fascist ar subscrie cu ușurință la această teză despre "începutul umanității".

Psihologic vorbind, mișcarea de la "pentru" la "contra", de la conștiința solitară la grupul în fuziune, de la conștiința individuală — principiu al oricărei realități sociale — la mulțimea antrenată către un obiectiv comun de o voință spontană se explică ușor. Admirația lui Sartre pentru comuna studentască de la Sorbona din mai 1968, admirația lui Epistemon pentru analiza sartriană a grupului în fuziune se situează în logica *Criticii*, care este mai degrabă o filosofie a spontaneității revoluționare decât una a marxism-leninismului, cu toate că autorul se străduiește să le justifice pe amândouă. Justificarea marxism-leninismului nu apare decât la sfârșitul dialecticii sartriene, foarte aproape de recăderea în practico-inert.

Dincolo de toate, e clar că mulțimea revoluționară are natura efemeră a clipelor perfecte; fiind un grup de luptă, ea trebuie să se organizeze pentru a învinge. În ce condiții păstrează ea, în organizație, umanitatea pe care o capătă de la revoltă?

Critique dă, mi se pare, ca model de organizație ce scapă de practico-inert și menține libertatea *praxisului*, echipa de fotbal. Fiecare jucător păstrează o marjă de inițiativă, deși toți au același scop. Fiecare răspunde în mod liber inițiativei coechipierului său, fiecare contează pe toți ceilalți și aceștia

contează pe fiecare în parte fără ca astfel cineva să își înstrăineze propria autonomie în profitul unui altul sau al unui Suveran. Dacă opunem *echipa* și *pătura socială*, distincția dintre *exis* și *praxis* devine foarte clară: pătura muncitorilor din uzine sau a funcționarilor de nivel intermediar nu constituie decît o manieră de a fi, și nu și o manieră de a face sau o acțiune colectivă. Dar dacă înlocuim pătura muncitorilor din uzine cu muncitorii care lucrează într-un atelier, trebuie oare să-i asimilăm pe aceștia *echipei* sau *păturii*? Și ei, ca și membrii unei echipe, privesc unii către ceilalți în cursul travaliului lor. Probabil că fiecare muncitor în parte are mai puțină inițiativă în executarea sarcinii sale decît are jucătorul de fotbal, cu toate că acesta din urmă se supune unei discipline și unei strategii (antrenorul e responsabil pentru strategie). Echipa de muncă aparține oare aceleași categorii ca și echipa de joc sau rămîne ea în interiorul practico-inertului? Mi se pare dificil să dăm un răspuns în urma unei simple analize a organizării. Grupul de muncă seamănă cu un grup de luptă organizat, în care există o diferențiere a sarcinilor și o accentuare a autorității organizaționale. După revoluție, grupul de muncă nu poate să dispară, nici să își schimbe complet natura; e necesar ca filosoful să descopere o diferență esențială între munca organizată sub un regim opresor și regimul organizat în epoca înflăcăării revoluționare.

Teoria *jurămîntului* constituie, în opinia mea, răspunsul dat chestiunii sau principiului de diferențiere. Jurămîntul ocupă în filosofia lui Sartre locul pe care-l ocupă contractul la Jean-Jacques Rousseau: el e principiu al oricărei ordini sociale ce poate fi considerată drept umană, și din această cauză el e echivoc și poate chiar imposibil de perceput prin observare empirică. Nici jurămîntul, nici contractul nu sînt ca atare evenimente originare sau istorice. Desigur, revoluționarii — toate

partidele revoluționare — reînnoiesc într-un anume fel jurământul de fidelitate ce întemeiază fraternitatea și acceptă de la bun început folosirea terorii. În acest sens, fiecare grup revoluționar, fiecare echipă de *guerilleros* reînnoiește în mod efectiv, pe cont propriu, jurământul de fidelitate. Contractul lui Rousseau se sustrage experienței, cu toate că orice expresie a voinței naționale, a rezistenței față de opresiunea străină constituie un echivalent al contractului; dorința de a *trăi* împreună răspunde dorinței de a *combate* împreună, cetatea corespunde clasei. Între jurământ și contract există o similitudine esențială, și anume ideea că societatea se naște plecând de la o libertate originară, de la un *praxis* constituant și că puterea omului asupra omului sau mai curînd existența însăși a colectivităților derivă *de iure* din unanimitatea esențială: înainte ca regimul să fixeze regulile după care unii exercită o autoritate asupra tuturor, e necesar ca toți să fi subscris acestor reguli, deci colectivității însăși. Sartre îl descoperă pe "noi", creatorul colectivității libere, în grupul aflat în fuziune în timpul apocalipsei revoluționare, în timp ce J.-J. Rousseau îl descoperea în contract.

Opoziția dintre mulțimea ce pune mîna pe Bastilia și adunarea poporului ilustrează, la un nivel inferior, contrastul amintirilor sau al miturilor istorice. Unul visează la 1789 sau la 1917, altul la adunările poporului în agora sau în forum din cetățile burgheze încă vii în secolul al XVIII-lea. La un nivel superior, opoziția corespunde celei între război și pace, violență și lege. Actul de naștere al cetății, potrivit lui Rousseau, este un contract ce-i angajează pe toți cetățenii în mod total și definitiv; actul de naștere al grupului și al societății eventual libere este un jurământ prin care fiecare jură fidelitate tuturor și legitimează de la bun început sancțiunile ce îl vor lovi în caz de trădare. Omul înainte de contract se bucură de

libertate; el nu o poate înstrăina pe aceasta decît printr-un act liber, deci voluntar și pacific — și anume prin contract. Înaintea revoltei, omul este împotmolit în practico-inert, el nu se poate smulge din acesta decît printr-o ruptură violentă, prin revoltă. Prin contract, cetățeanul acceptă dinainte că e forțat să fie liber, adică acceptă să rămînă fidel angajamentului care l-a făcut cetățean. Prin jurămînt, revoluționarul se supune dinainte rigorilor disciplinei și epurării; el se teme de propria sa libertate pe care nu o poate înstrăina (căci omul este libertate), dar, știind că riscă să-și trădeze jurămîntul, el jură în mod liber că va plăti prețul trădării sale și chiar că vrea o asemenea pedeapsă. Unul ajunge la suveranitatea legii, celălalt la domnia terorii.

E oare vorba de o întoarcere la opoziția dintre Hobbes și Rousseau, dintre o stare de natură definită de războiul tuturor împotriva tuturor și o stare de natură în care înflorește libertatea plină de voieșie și anarhică a fiecăruia? Într-un fel, așa stau lucrurile. Raritatea face din om inamicul omului; omul nu are o natură; fiind deci libertate pură, el nu merită nici un calificativ: omul nu e nici bun, nici rău; atîta vreme cît există raritatea, totul se petrece ca și cînd omul ar fi lup⁹ pentru om. În aparență, contrastul subzistă: după Hobbes, societatea se constituie prin supunerea față de Suveran; e vorba de o supunere decisă în mod liber de către indivizii ce preferă riscul morții supunerea. Prin jurămîntul revoluționar, în schimb, libertatea renunță de bună voie la ea însăși în vederea eficacității și a luptei, dar nu se înstrăinează; nedisponînd de propriul său viitor, ea îi autorizează pe ceilalți să dispună de el. E vorba aici de un contrast incontestabil, ușor de explicat întrucît unul vrea să exorcizeze demonul războiului civil, iar celălalt să-l mențină, în viață și să-l așeze chiar la loc de cinste. Să nu uităm însă că, la urma urmei, fraternitatea-teroare ajunge la cultul personalității: *"E adevărat că Stalin era Partidul și*

statul. Sau mai curînd că *Partidul și statul erau Stalin*” (p. 630). „*Experiența istorică a demonstrat fără putință de tagadă că primul stadiu al societății socialiste în curs de edificare nu putea fi — din punctul de vedere abstract al puterii — decît reunirea indisolubilă a birocrăției, a Terorii și a cultului personalității*” (ibid.). Pe scurt, grupul revoluționar monopolizează pentru sine *praxisul*, forța și se instituționalizează într-un ansamblu de serii. Absolutismul lui Stalin în privința cultului personalității nu e cu nimic mai prejos decît absolutismul Suveranului lui Hobbes.

Rămîne o diferență: grupul revoluționar care a monopolizat acțiunea continuă să încarneze revolta și jurămîntul. Dacă nu le mai încarnează, el își pierde apartenența la dialectică și cade în practico-inert. Iată cum revenim de la Hobbes la J.-J. Rousseau: o putere legitimă presupune consimțămîntul, dorința de a trăi împreună pe care contractul o simbolizează; el presupune, în *Critique*, echivalentul acelui contract reînnoit de fiecare dată, altfel zis jurămîntul. Dar cum poți deosebi reînnoirea de nereînnoirea jurămîntului?

Din contract decurge o ordine legitimă, întrucît cetățenii s-au angajat în mod unanim să se supună legii majoritare. Nimic de acest fel la Sartre, întrucît procedurile democrației formale (alegeri, reprezentare) țin de serial, de practico-inert, implică hetero-condiționarea și exclud împlinirea totală a libertății. În consecință, instituțiile — adică grupul revoluționar ce monopolizează statul — nu se diferențiază de despotismul pur decît prin originea lor (ele încarnează jurămîntul unanim liber depus) și prin proiectul lor (dacă se admite că Stalin e o prelungire a proiectului revoluționar al grupului). Cum poți afla dacă lucrurile stau astfel? La rigoare, persistența sau nonpersistența contractului în instituțiile reale se pretează unei determinări obiective sau raționale: e vorba de legea majoritară, de con-

stituție. Act legal, contractul subzistă prin domnia legii. Prin ce subzistă însă jurământul, care e o consacrare a unui act revoluționar? Cine poate spune dacă și în ce măsură tovarășii lui Lenin se consideră obligați prin jurământul lor să recunoască proletariatul și partidul în Stalin? Mai mult, dacă "*contradicțiile interne ale lumii socialiste pun în relief, de-a lungul imenselor progrese realizate, exigența obiectivă a unei debirocratizări, a unei decentralizări, a unei democratizări*" (p. 629), atunci apare imediat întrebarea prin ce va diferi această "democratizare" de democrația occidentală, cum va evita ea căderea în serialitate, hetero-condiționarea, pe scurt, colectivele, caracteristice nu pentru un regim social particular, ci pentru socialitate ca atare?

Din nou, avem de ales între două răspunsuri: diferența subzistă fie grație substituirii echipelor colectivelor inerte (dar există "echipe" în toate societățile și nu toate ansamblurile practice pot lua forma echipelor), fie datorită persistenței jurământului revoluționar, chiar în epoca cultului personalității. Cine poate însă decide între cele două? A defini la nesfârșit un regim prin intermediul proiectului fondatorilor săi înseamnă a comite eroarea pe care Marx o imputa istoricilor burghezi sau idealști: a judeca un om sau un regim în funcție de ideea pe care și-o face despre sine, nu în funcție de ființa reală (lăsând de-o parte pentru moment definiția acestei "ființe reale").

Desigur, recăderea în practico-inert nu începe cu organizația, ci cu instituția. Aceasta apare o dată cu cristalizarea unei ordini ierarhice ce se îndepărtează, ca să zicem așa, de indivizi. Cum oare s-ar putea ca *organizația* să nu alunece încetul cu încetul către *instituție*, iar aceasta la rîndul ei, către grupul suveran, către statul care nu e nici legitim, nici ilegitim și căruia indivizii i se supun pentru că nu pot face altfel, fără însă să se recunoască în el? Din două, una: sau *organizația* devine în mod necesar *instituție* și, în acest caz, recăderea în

practico-inert se supune unei dialectici descendente inexorabile; fie această recădere poate fi evitată. În primul caz, omul nu iese din peșteră, din aservire, ci cel mult reușește scurte ieșiri către soarele Bastiliei, către sărbătoarea revoluționară, către comuniunea luptei — momente efemere, dar și exaltante, a căror amintire și emoție le păstrează, în atmosfera cenușie a practico-inertului, în lunga așteptare a viitoarei ieșiri. Asta e doctrina revoluției permanente, în sensul ei propriu mai curînd decît în cel troțkist. Omul nu se sustrage solitudinii și aservirii decît printr-o revoltă care, victorioasă sau înfrîntă, e întotdeauna dezamăgită. În al doilea caz, rămîn de indicat, sau chiar de precizat, organizațiile și instituțiile ce ar reprezenta perpetuarea revoltei și eliminarea ori măcar atenuarea inerției, a atomismului și a serialității ce par inseparabile de societatea complexă, difuză, multiplă.

Gîndirea sartriană oscilează între cei doi termeni ai acestor alternative; ea e, în profunzime, mai apropiată de primul decît de al doilea termen, dar e condamnată să-l sugereze mai degrabă pe cel de-al doilea, pentru a nu se îndepărta prea mult de marxism-leninism; ea revine totuși la primul datorită predispoziției sale intime: *"...în ce măsură o societate socialistă va elimina atomismul sub toate formele sale? În ce măsură obiectele colective, semne ale înstrăinării noastre, vor fi oare prefăcute într-o veritabilă comunitate intersubiectivă în care singurele relații reale vor fi cele dintre oameni și în ce măsură necesitatea ca întreaga societate umană să rămînă o totalitate detotalizată va menține recurența, evadările și în consecință unitățile-obiect ca limite ale adevăratei unificări? Dispariția formelor capitaliste de înstrăinare trebuie oare identificată cu suprimarea tuturor formelor de înstrăinare?"* (p. 349, nota). La această ultimă întrebare, bunul simț și Sartre răspund în același timp "nu". Sartre a furnizat argumente irefutabile bunului simț.

Materialitatea, serialitatea, inerția constituie date imediate ale socialității, și cu atât mai mult ale socialității moderne. *Praxisul* nu se dezvoltă în deplină libertate decât negînd socialitatea, adică lupta. Ajungem încă o dată la o filosofie a violenței.

În realitate, Sartre rămîne în *Critique* mult mai mult sartrian decît marxist. Distingînd între *ființa-de-clasă* (clasa muncitoare ca patură socială, ca unitate de situare, unitate netotalizată de multiplicitate), *instituție* (sindicatul muncitoresc) și *grupul de luptă* (sovietele), el întemeiază filosofic partidul, copie organizată a sovietelor și îi acordă o demnitate pe care o retrace clasei și sindicatelor. Această distincție nu e originală pe planul descrierii sociologice dacă o comparăm cu cea a lui Lenin sau cu cea a sociologilor empirici. Legătura dintre partid și grupul de luptă (adică revolta în faza sa inițială, grupul în fuziune) permite combinarea unei filosofii a spontaneității maselor cu o justificare, indirectă și reticentă, a partidului totalitar. Aceste compromisuri cu marxism-leninismul nu disimulează pesimismul sartrian din *L'Être et le Néant* care iese la iveală, în ciuda tuturor concesiilor de tip politic, și în *Critique*.

Înțeleg prin pesimism fatalitatea înstrăinării, o nouă expresie a contradicției insolubile dintre "pentru sine" și "în sine". "Înstrăinarea fundamentală nu provine, așa cum *L'Être et le Néant* ar putea lăsa să se înțeleagă, în mod greșit, dintr-o alegere de dinainte de naștere: ea provine din raportul univoc de interioritate ce-l unește pe om ca organism practic cu mediul său" (p. 285-286, nota). Această formulă, obscură pentru un non-specialist, slujește drept concluzie unei analize care e, în schimb, perfect clară: "...agentul practic (omul) este un organism (o ființă vie) ce se autodepășește printr-o acțiune și a cărei percepere obiectivă de sine îl vedește drept obiect neînsuflețit, un rezultat al unei operații, indiferent că e vorba de o statuie, de o

mașină sau de interesul său particular... această materialitate inertă a omului, fundament al oricărei cunoașteri de sine prin sine este deci o înstrăinare a cunoașterii și în același timp o cunoaștere a înstrăinării" (ibid.). Ce revoluție ar putea oare suprima această "înstrăinare fundamentală", rezultat al unei proiecții a *praxisului* în materialitate, o materialitate prin intermediul căreia *praxisul* se cunoaște pe sine, se descoperă înstrăinat și dobândește o cunoaștere înstrăinată despre sine?

Tipologia descriptivă a ansamblurilor practice ne-a readus pe nesimțite la experiența critică sau la analiza transcendentă a socialității. E un retur inevitabil: fiind forme de socialitate, seriile și grupurile apar sociologului ca tipuri ideale, între care se situează cea mai mare parte din ansambluri. Sartre transfigurează această distincție într-o alternativă ontologică și deopotrivă existențială: pasivitate și acțiune, *exis* și *praxis*, înstrăinare și revoltă. Cele două tipuri ideale determină mișcările dialecticii, de la *praxis* la practico-inert, de la practico-inert la revoltă, la instituții și poate (sau în mod necesar?) la cultul personalității.

Odiseea conștiinței, fenomenologia ansamblurilor practice conduc oare, *pe plan politic*, la partidul comunist sau la stîngism? În momentul în care cartea a fost publicată — în 1960 — deducția transcendentă a cultului personalității justifica, în aparență, colaborarea în orice condiții cu partidul comunist. Sartre afirma în mod explicit că *Critique* aparține perioadei poststaliniste, imposibilă înaintea denunțării cultului personalității și devenită posibilă pentru toți din momentul în care marxismul sclerosat, idealismul voluntarist al partidului comunist din faza stalinistă și-a făcut autocritica. Descoperind retrospectiv că proiectul socialist avusese ca etapă inevitabilă

cultul personalității, filosoful își folosește virtuozitatea pentru a pune marca necesității pe o putere absolută ale cărei orori le denunțase mai înainte și pe care le exorciza acum, interpretându-le.

Această lectură a *Criticii*, așa cum am văzut, nu e singura posibilă. Desigur, în dualitatea dintre *exis* și *praxis*, cel din urmă are sorti de izbândă, deci, într-un sens, partidul biruie în fața clasei. Dar partidul nu rămîne, ca atare, peste tot și întotdeauna, *praxis*. *Praxisul* e încarnat în grupul de luptă și acesta, la rîndu-i, în soviete, în mulțimea revoluționară, înainte de a se organiza în partid. În fața instituției sindicale, partidul se identifică în mod aparent cu acțiunea, dar poate și el să se degradeze în instituție. Nimic nu te împiedică să descoperi în *Critique* nu necesitatea cultului personalității, ci exaltarea revoltei, a luptei, a reluării neobosite a unui proiect cu totul zadarnic, dar care nu ar putea admite înfrîngerea fără a renunța la sine, deci fără ca omul să renunțe la propria sa umanitate. Pe scurt, *Critique* se pretează unei lecturi stîngiste, la fel de bine ca și uneia marxist-leniniste.

Care dintre cele două lecturi traduce mai fidel gîndirea lui Sartre, care dintre ele se conformează mai exact textului? Unor asemenea întrebări nu li se poate da un răspuns categoric. În favoarea interpretării marxist-leniniste, se pot invoca necesitatea Suveranului, rolul decisiv al grupului de luptă ca al treilea termen din dialectica clasei muncitoare și a sindicatului-instituție, precauțiile de stil destinate să lase loc existențialismului, în marginea marxismului, filosofia de nedepășit a timpului nostru. Invers, cum oare s-ar putea lăsa deoparte diferența de ton vizibilă pe măsură ce experiența critică alunecă de la revoltă către cultul personalității? Odată cu revolta și cu jurămîntul începe umanitatea; în grupul în fuziune se exprimă activitatea pură, neafectată încă de inerție sau de pasivitate.

Poate că revolta se degradează în mod inevitabil în revoluție și grupul în instituție, dar această degradare necesară nu rămîne totuși mai puțin o înstrăinare sau un simbol al înstrăinării. Omul este libertate: însă libertatea se manifestă fără echivoc tocmai în revoltă, înțeleasă ca act pur. Omul încetează să mai fie un inamic al omului atunci cînd îl recunoaște pe celălalt ca partener într-o întreprindere comună și cînd oricare altul devine un terț mediator între doi înși oarecare. Nu există căpetenii, în afara celor spontan desemnate în vederea unui obiectiv singular. Nu există instituție care să stabilească o ierarhie și care să reducă *praxisul* la o funcție. Epistemon nu greșește atunci cînd vede în fenomenologia mulțimii revoluționare descrierea anticipată a mișcării de la 22 martie. Sartre îl interviewa, în 1968, pe Cohn-Bendit, căpetenie fără voia sa, om printre oameni, terț mediator, pentru cîteva clipe sau pentru cîteva săptămîni, între studenții — zeci, sute, mii — care-l urmau pentru că el exprima cu voce tare, fericit, fără reținere, ceea ce ei-înșiși simțeau sau visau să simtă.

Trebuie oare afirmat că Sartre a pus în joc comorile sofisticii pentru a justifica¹⁰ marxism-leninismul, pe Stalin, lagărele de concentrare, neputînd sesiza o altă încarnare a voinței revoluționare? Sau că el nu a avut răbdare să aștepte stîngismul, revolta după cum îl îndemna inima? Da și nu, voi zice, imitîndu-l. "Clipă perfectă", grupul în fuziune nu poate dura, el are puritatea iluziei lirice, el lasă în urmă amintiri exaltante care vor duce, mai tîrziu, la alte revolte, născute și ele datorită imposibilității de a duce o viață imposibilă. Vor fi alte revolte, și nu aceeași, căci aceasta s-a pierdut pe sine, căzînd victimă inamicilor săi sau necesității de a supraviețui. Din punct de vedere social, trecerea de la organizație la instituție marchează căderea în practico-inert, instaurarea unei ierarhii inerte și autoritare, condamnarea majorității la un *praxis* pasiv,

la o supunere anonimă. Din punct de vedere uman, tragedia revoltei începe imediat, în chiar minutul în care ia sfârșit apocalipsa. Fiecare dintre noi se leapădă de propria sa libertate pentru a se asigura împotriva ei, pentru a avea garanții în legătură cu propria sa fidelitate. Pentru a simplifica, am menționat de mai multe ori că omul sau conștiința *este* libertate, dar trebuie înțeles că nici omul nici conștiința nu *sînt* precum lucrurile. Libertatea aparține conștiinței *instantanee* sau, mai bine zis, ea o constituie. Ceea ce mă constrînge să depun jurămînt e faptul că, singur, nu pot răspunde de mine, întrucît *mîine praxisul* meu se va proiecta în viitor așa cum a făcut-o azi, adică fără a fi prizonier al deciziei prezente.

Să nu ne înșelăm, crezînd că această problemă nu exista pentru Sartre și înainte ca războiul, ocupația, Gestapoul, tortura să fi dat tuturor sensul conștiinței angoasate de propria libertate. Păstrez amintirea unei conferințe a lui J.-P. Sartre din 1938, de la serile filosofice Gabriel Marcel, care avea ca temă tocmai jurămîntul¹¹. Acesta i se părea în acea epocă un fel de automistificare. Dacă azi vreau ceva, ce nevoie mai am să jur? Și ce va rămîne din jurămînt *mîine*, cînd nu voi vrea acel ceva? Orice jurămînt este, în ultimă analiză, jurămîntul unui bețiv. El e inutil atunci cînd postesc, devenind neputincios cînd sticla cu băutură mă atrage. Persoana nu are nici viață interioară întrucît conștiința este în mod esențial conștiința a ceva, o transcendere a datului către viitor; ea nu e nici unitate de-a lungul timpului întrucît eul este un obiect noematic, orizontul comun al noeselor succesive, nesfîrșite ca număr¹². Umanismul lui Sartre — ceea ce el însuși numește după 1945 umanism — nu cunoaște nici viața spirituală (în sens religios), nici persoana. Fiecare este ceea ce face și nimeni nu știe azi ce anume va face *mîine*.

Fraternitatea devine deci teroristă nu printr-un accident, ci în mod necesar. Bețivul nu poate jura, dacă e de bună

credință, că nu va mai bea, nici jucătorul — că nu va mai juca, nici militantul — că nu va trăda; dar el poate, prin jurământul său, să își transfere voința actuală celorlalți și să vrea pedeapsa pe care ceilalți i-o vor da pe bună dreptate întrucât vor executa decretul impus de jurământul său actual. Revolta începe la strigătul "libertate sau moarte!". Ea continuă cu jurământul "fidelitate sau moarte!". Fratele, adică tovarășul meu, e cel ce-mi dă, în fața viitorului imprevizibil, chiar împotriva libertății mele, asigurarea că voi fi eu-însumi.

Cum poți să alegi între cele două lecturi, cea marxist-leninistă și cea stângistă? Ele se implică reciproc, precum libertatea și necesitatea, dialectica și antidialectica, grupul în fuziune și fraternitatea-teroare, organizația și instituția și, în sfârșit, *praxisul* individual și cultul personalității. În orice caz, alegerea uneia dintre ele ar avea nevoie de ceea ce primul volum al *Criticii* nu aduce: e vorba de dialectica cumulativă, și nu doar de simplele condiții statice ale unei dialectici ce ilustrează mitul lui Sisif. Oare lupta de clasă va totaliza întreaga istorie, dându-i un sens, o direcție și o împlinire prin surmontarea rarității (deci prin dezvoltarea forțelor de producție) sau prin intermediul proprietății colective a instrumentelor de producție?

Note

1. Ea poate avea o viziune totalizantă, între altele posibile, despre trecutul uman.
2. "Acele considerații, ce sînt suficiente de obicei sociologilor, nu pot în mod evident întemeia inteligibilitatea socialităților fundamentale. Trebuie abandonate aceste descrieri vagi și experiența dialectică trebuie împinsă în măsura posibilului pînă aici" (p.305).
3. "De fapt, ființa-evreiască a fiecărui evreu..., care e o perpetuă

ființă-dincolo-de-sine-în-celălalt în membrii acestei grupări practico-inerte" nu este în mod evident "un grup" (p. 318).

4. "În acest moment, *ființa-comună-de-clasă* nu mai este, pentru fiecare, *ființa-în-mediul-clasei*, ci *ființa-diferită a fiecăruia în măsura în care acesta e constituit ca Altul prin seria Celorlalți și ființa-Alta a fiecăruia la rangul ce-i aparține în seria sa în măsura în care el îi constituie pe ceilalți*" (p. 356).
5. Unidimensională, ar fi zis Herbert Marcuse.
6. În franceza obișnuită, ar fi trebuit scris: "Dezvoltarea unui praxis nu poate fi decât total liberă sau total înstrăinată". Cel puțin acesta mi se pare mie sensul frazei.
7. Cred că Sartre a recunoscut singur insuficiența analizei sale în acest punct.
8. În orice caz, la nivelul sartrian al analizei transcendente. Sociologia empirică accentuează mai mult sau mai puțin aceste diferențe.
9. Simbolul e prost ales, întrucât lupul nu își ucide dușmanul învins.
10. *Justifică* în sensul precis că nimic din ceea ce el condamnă moralmente mai curînd decît din punct de vedere politic nu îl ducea către o ruptură cu partidul comunist sau către negarea rolului său de reprezentant al clasei muncitoare și al socialismului.
11. La o săptămîină după aceea, eu am reluat subiectul și am discutat analizele lui Sartre.
12. Vom vedea mai jos că alegerea existențială dă o unitate destinului individual.

Capitolul al cincilea

VÎRSTA DE AUR A CONȘTIINȚEI ISTORICE

Teoria ansamblurilor practice face parte din ceea ce am numit *marxismul comprehensiv*. Cele două părți ale lucrării au ca scop criticarea marxism-leninismului așa cum era acesta utilizat, în epoca stalinistă, de către comuniști¹. E din nou vorba de critică într-un dublu sens: de critică înțeleasă ca refutare a unei interpretări grosiere, caricaturale și, pe de altă parte, de critică înțeleasă ca întemeiere dialectică, plecînd de la libertatea individuală, a tezelor marxiste (sau, în termeni diferiți, ca evidențiere a schemelor de inteligibilitate ce fac posibil materialismul istoric).

Sartre vrea să reintegreze în interiorul marxismului, considerat ca "filosofia de nedepășit a epocii noastre", orice rezultat din științele umane, și de asemenea să evite concluziile relativiste ale neo-kantienilor, critici ai Rațiunii istorice, dînd la iveală o Rațiune dialectică văzută ca principiu de inteligibilitate în istorie și ca principiu al întronării Adevărului prin intermediul Istoriei.

"Dacă filosofia trebuie să fie atît o totalizare a cunoașterii, cît și o metodă, o Idee regulatoare, o armă ofensivă și o com-

unitate de limbaj; dacă această viziune despre lume este de asemenea un instrument care macină societățile bolnave, dacă această concepție singulară a unui om sau a unui grup de oameni devine cultură și, uneori, natura unei întregi clase, e clar că epocile de creație filosofică sînt rare. Între secolul al XVII-lea și al XX-lea eu aș vedea trei asemenea epoci pe care le voi desemna cu ajutorul unor nume celebre: e vorba de "momentul" lui Descartes și al lui Locke, de cel al lui Kant și al lui Hegel și, în sfîrșit, de "momentul" lui Marx. Aceste trei filosofi devin, fiecare la rîndul ei, humusul oricărei gîndiri particulare și orizontul oricărei culturi, ele sînt de nedepășit atîta vreme cît momentul istoric a căror expresie sînt nu a fost depășit" (p. 17).

Această interpretare a filosofiei ca expresie a unui moment al istoriei e datorată lui Hegel, iar Sartre nu face decît s-o formuleze într-un mod grosolan și, la limită, ridicol. "Momentul" Descartes-Locke e caracterizat ca un dialog, la fel ca și momentul Kant-Hegel. În schimb, Marx reprezintă — singur — filosofia de nedepășit a epocii noastre. O filosofie de nedepășit, cu toate că începînd din 1848 Marx s-a dedicat studiului economiei, istoriei sau sociologiei, lăsîndu-i lui Engels (pe care Sartre îl tratează așa cum fac marea majoritate a marxiștilor parizieni) responsabilitatea scrierilor propriu zis filosofice.

Cum anume "totalizează" marxismul cunoașterea? În ce fel furnizează el o metodă științelor naturii? Prin ce anume poate fi el considerat o idee regulatoare a Rațiunii? El este o teorie a unui *praxis* revoluționar, căci continuă să furnizeze întrebări, concepte și scheme științelor sociale, ca și o viziune despre lume unor revoluționari autentici și unor intelectuali răsîndiți în diverse colțuri ale lumii. El nu exercită decît o influență mediocră în Statele Unite ce aparțin totuși și ele, după cît se pare, "momentului nostru istoric". Dar chiar în Uniunea

sovietică marxismul mai degrabă paralizează cultura decît o hrănește. Niciodată marxismul nu a totalizat cunoașterea, nici în 1867, cînd a fost publicat *Capitalul*, și nici un secol mai tîrziu. Mai mult decît atît, marxismul mi se pare mai puțin o filosofie — în sensul în care acest cuvînt se aplică operei lui Descartes sau Kant — cît o manieră de a filsofa ce neagă filosofia (cel puțin dacă, așa cum a făcut Kojève, nu se șterge orice diferență dintre Hegel și Marx).

Afirmația că marxismul este "filosofia de nedepășit"² a momentului nostru istoric e însoțită în mod dialectic de afirmarea sclerozei teoriei marxiste. De fapt, Sartre nu are în vedere marxismul în varianta sociologilor occidentali, ci mai degrabă varianta datorată marxist-leniniștilor, mai precis, cea proprie epocii staliniste. *"Marxismul s-a oprit în loc: tocmai pentru că această filosofie vrea să schimbe lumea, pentru că ea țintește să o coboare pe pămînt, pentru că este și vrea să fie practică, s-a produs în interiorul ei o adevărată sciziune avînd ca rezultat așezarea teoriei de o parte și a praxisului de cealaltă parte... Separarea teoriei și a practicii a avut drept rezultat transformarea celei din urmă într-un empirism lipsit de principii și a celei dinții într-o Cunoaștere pură și înțepenită... Marxismul ca interpretare filosofică a omului și a istoriei trebuia să reflecte în mod necesar prejudecățile planificării: această imagine fixă a idealismului și a violenței a exercitat asupra faptelor o violență idealistă. Ani de-a rîndul, intelectualul marxist a crezut că-și servește partidul violînd experiența, neglijînd detaliile jenante, simplificînd grosolan datele și mai ales conceptualizînd evenimentul înainte de a-l studia"* (p. 25-26). Marxism-leninismul care, încrezător în schemele sale universale, abstracte, cunoaște realul înainte de a-l fi studiat, e botezat de Sartre — pe urmele lui Lukacs — *pseudo-filosofie și idealism voluntarist* (p. 28). Rezultă că "una din caracteristicile cele mai frapante ale

epocii noastre este aceea că istoria se face fără a se cunoaște pe sine" (p. 29). Sartre adaugă însă imediat: "se va spune că întotdeauna a fost așa; și chiar așa a fost pînă la jumătatea secolului trecut. Pe scurt, pînă la Marx. Ceea ce dă însă forță și bogăție marxismului, e faptul că el a fost tentativa cea mai radicală de lămurire a procesului istoric în totalitatea sa. De douăzeci de ani, dimpotrivă, umbra sa întunecă istoria; și asta, pentru că el a încetat să trăiască împreună cu istoria, încercînd, datorită unui conservatism birocratic, să reducă schimbarea la identitate" (ibid.).

Marxismul, "filosofie de nedepășit a epocii noastre", monopolizat de către o birocrație, preocupată doar de planificare, a degenerat într-un *idealism voluntarist*: el nu mai produce nimic, întunecînd cunoașterea propriei noastre istorii. El trebuia să îngăduie omului să cunoască istoria pe care o face. De fapt, nu s-a schimbat nimic. Ca și înainte, istoria se face fără a se cunoaște pe sine. Regenerarea marxismului, așa cum o sugerează și o întreprinde Sartre în *Critique*, are drept principiu ceea ce eu am numit un *marxism comprehensiv*, sau un marxism fondat pe comprehensiune (în sensul sartrian al termenului, sens care, pe plan epistemologic, nu diferă în mod fundamental de sensul diltheyan). "Oricare ar fi disciplina avută în vedere, noțiunile sale cele mai elementare ar fi incomprehensibile fără comprehensiunea nemijlocită a proiectului care le susține, a negativității ca bază a proiectului, a transcendenței ca existență în-afară-de-sine în relație cu Altul-decît-sine și Altul-decît-omul, a depășirii ca mediere între datul suportat și semnificația practică, a nevoii ca ființă-în-afară-de-sine-în-lume a unui organism practic" (p. 105). Reînnoirea marxismului prin integrarea în interiorul său a unei teorii a *comprehensiunii*, întemeierea acestei teorii pe libertate, înțeasă ca proiect sau depășire, rezumarea propozițiilor celor mai generale, constitutive ale

marxismului în accepțiunea sa curentă — iată care e conținutul esențial al lucrării *Questions de méthode*.

Ce mai rămîne din marxism, "filosofia de nedepășit"? Rămîne mai întîi ideea, nedemonstrată în chip explicit, dar implicită, că proletariatul reprezintă clasa în ascensiune, căreia îi aparține viitorul, și că burghezia, obligată la defensivă, este și se știe condamnată de Istorie. Rămîne apoi ideea, și mai puțin riguroasă, "că materialismul istoric furnizează singura interpretare valabilă a istoriei" (p. 24). Această interpretare e la rîndul ei rezumată de Sartre, care-l citează pe Marx, în fraze ca acestea: "modul de producție al vieții materiale domină în general dezvoltarea vieții sociale, politice și intelectuale" (p. 31) sau "am spus că acceptăm fără rezerve tezele expuse de către Engels în scrisoarea adresată lui Marx: «oamenii își fac ei înșiși istoria, însă într-un mediu dat care îi condiționează». Totuși, acest text nu e prea clar și poate fi interpretat în felurite moduri. Cum trebuie oare înțeles faptul că omul face Istoria, dacă pe de altă parte Istoria îl face pe el?" (p. 60).

Desigur, Sartre face aluzie la contradicția dintre forțele și raporturile de producție; el acceptă chiar fără reticențe analizele *Capitalului*, a căror evidență s-ar impune minților sănătoase și ar face orice comentariu inutil. El utilizează însă formulele marxiste fără a le preciza sensul și chiar fără a le traduce în limbajul său propriu³. Cu o singură rezervă: citind faimosul text al lui Marx dintr-o notă a tomului trei al *Capitalului* ("Domnia libertății nu începe de fapt decît acolo unde încetează munca impusă de necesitatea și finalitatea exterioară; ea se află deci dincolo de sfera materială propriu-zisă"), Sartre adaugă o remarcă greu de înțeles: "de îndată ce va exista o marjă de libertate reală pentru toți, dincolo de producerea vieții, marxismul își va fi trăit traiul, iar o filosofie a libertății îi va lua locul. Nu avem însă nici un mijloc, nici un instrument intelectual,

nici o experiență concretă care să ne îngăduie să concepem această libertate și această filosofie" (p. 32). Să fie sartrismul, o filosofie a libertății, atât de lipsit de acele mijloace necesare conceperii libertății? Dacă libertatea se realizează în afara producției materiale, la ce mai folosește proprietatea colectivă a instrumentelor de producție?

Sartre acceptă schema marxistă a devenirii istorice (forțe, raporturi de producție, luptă de clase, proletariat, clasă în ascensiune etc.). El constată că această schemă, manipulată de burocrăți, ajunge la voluntarism în acțiune, la dogmatism în teorie, la o explicație metafizică a evenimentelor, la interpretări arbitrare ale oamenilor și ale creațiilor lor, interpretări inserate prin decret în ansambluri placate asupra realului și nu elaborate în vederea unei comprehensiuni a părților și a întregului. Și mai grav e faptul că marxist-leniniștii sfârșesc prin a uita umanitatea omului sau libertatea praxisului și, din formula lui Engels, ei nu rețin decât a doua parte: "mediu dat care îi condiționează", uitând-o pe prima "oamenii își fac ei însșiși istoria". Omul, depășire și libertate, dispare din marxism-leninismul devenit stalinism.

În consecință, Sartre reintroduce în marxismul său — un marxism autentic, dacă vreți — *pluralismul* pe care neo-kantienii, Dilthey sau Weber, îl deduceau chiar din realitatea istorică, ca dat nemijlocit al comprehensiunii, sau ca o consecință necesară a caracterului echivoc sau nedefinit al realității umane ce se oferă istoricului sau sociologului.

PLURALITATEA SEMNIFICAȚIILOR: "...*orice act și orice cuvânt au o multiplicitate ierarhizată de semnificații. În această piramidă, semnificația inferioară și mai generală servește drept cadru pentru semnificația superioară și mai concretă dar, deși aceasta din urmă nu poate ieși niciodată din cadru, e imposibil ca ea să fie dedusă ori exclusă din prima... Se*

cuvine deci ca aceste caracteristici concrete să fie studiate plecînd de la mișcarea economică, dar fără a le neglija propria specificitate” (p. 69).

IREDUCTIBILITATEA SISTEMELOR IDEOLOGICE: *”acest exemplu ne arată cît de mult greșește marxismul contemporan neglijînd conținutul particular al unui sistem cultural și reducîndu-l la universalitatea unei ideologii de clasă. Un sistem e un om înstrăinat care vrea să-și depășească înstrăinarea și care se vîră pînă-n gît în cuvinte înstrăinate, el e o conștientizare deviată de propriile instrumente și pe care cultura îl transformă într-o Weltanschauung particulară. El este în același timp o luptă a gîndirii împotriva instrumentelor sale sociale, un efort de a le dirija, de a le goli de prea-plinul lor pentru a le forța să nu o exprime decît pe ea. Consecința acestor contradicții e faptul că un sistem ideologic e un ireductibil” (s.n. R.A.) (p. 76).*

IREDUCTIBILITATEA DOMENIILOR DE ACȚIUNE, *de la grupurile socio-politice la infrastructura economică: ”În fiecare din aceste grupuri, mișcarea originară e deviată de necesitățile expresiei și ale acțiunii, de limitarea obiectivă a cîmpului instrumentelor (teoretice și practice), de supraviețuirea semnificațiilor perimate și de ambiguitatea semnificațiilor noi (foarte adesea cele din urmă exprimîndu-se prin intermediul primelor). Sîntem astfel obligați să recunoaștem originalitatea ireductibilă a grupurilor socio-politice astfel formate și să le definim în complexitatea lor, de-a lungul incompletei lor dezvoltări și a obiectivării lor deviate”(p. 80-81). Persoanele, sistemele ideologice, grupurile socio-politice și luptele lor conservă, în acest marxism comprehensiv, specificitatea, originalitatea, ireductibilitatea.*

Un concept asigură reconcilierea (*de iure*) între condiționarea datorată raporturilor de producție și pluralitatea acestor semnificații ireductibile reprezentate de către *medieri*.

"Valéry este, fără îndoială, un intelectual mic-burghez. Dar nu orice intelectual mic-burghez este Valéry. Insuficiența euristică a marxismului contemporan se poate rezuma în aceste două fraze" (p. 44). Pentru a înțelege existentul singular, Valéry sau Flaubert, trebuie reintroduse în mediul definit în chip abstract — ca burghez sau capitalist — multiple medieri, inclusiv cele ale psihanalizei, pentru a interpreta experiența copilului Flaubert, ce trăia într-o anumită familie burgheză, avea o mamă cu ascendență nobilă și un tată care era fiul unui veterinar (p. 44-45).

În sfârșit, "existențialismul nu se poate mulțumi să afirme specificitatea evenimentului istoric, ci caută să-i restituie funcția și dimensiunile sale multiple" (p. 81). Însă de o sută de ani încoace marxistii "au tendința să nu îi acorde prea multă importanță"; pentru ei, nu Revoluția franceză, ci mașina cu vaporii ar fi evenimentul capital al secolului al XVIII-lea. În marxism, evenimentul nu are de altfel altă funcție în afara verificării analizelor *a priori* ale unei situații. Prin intermediul acestei legături, Sartre regăsește problematica tradițională a determinismului și a contingentei, *marile linii* ale devenirii (pentru a relua o formulă obișnuită) în opoziție cu accidentele. El se referă la această problematică de trei ori în *Questions* și îi oferă o soluție și o pseudo-soluție.

Cunoaștem de-acum critica făcută marxismului contemporan: "...respingerea ca simplu hazard a tuturor determinațiilor concrete ale vieții umane și...eliminarea totalizării istorice, exceptând osatura sa abstractă de universalitate" (p. 58). Partea hazardului trebuie redusă la minimum, fie, însă cum? "Atunci când ni se spune 'Napoleon ca individ nu era decât un accident; ceea ce era necesar era în schimb dictatură militară ca regim capabil să lichideze Revoluția', nu sîntem deloc interesați, căci știusem toate acestea dintotdeauna" (ibid.). Lichidarea

Revoluției de către un general era ea *necesară*? Revoluția rusă nu a cunoscut o asemenea lichidare. *Post factum*, istoricul afirmă că acest sfârșit era inevitabil. Înainte de evenimente, el îl va considera cel mult probabil. Această probabilitate a dictaturii militare nu corespunde însă exigențelor existențialismului sau ale marxismului comprehensiv: "Ceea ce credem noi că trebuie arătat e faptul că acest Napoleon era necesar, că desfășurarea Revoluției a creat în același timp necesitatea dictaturii și întreaga personalitate a celui care trebuia s-o exercite; de asemenea, că procesul istoric i-a rezervat generalului Bonaparte personal puteri prealabile și ocazii care i-au îngăduit — doar lui — să grăbească această lichidare; într-un cuvânt, trebuie arătat că nu e vorba de un universal abstract, de o situație atât de prost definită încât erau posibili mai mulți Bonaparte, ci de o totalizare concretă în care această burghezie reală, alcătuită din oameni reali și vii trebuia să lichideze această Revoluție și în care această Revoluție își crea propriul lichidator în persoana lui Bonaparte, în sine și pentru sine — adică pentru acești burghezi și în propriii săi ochi" (p. 58-59). E neîndoielnic faptul că Revoluția și-a creat propriul lichidator și că Bonaparte a purtat în sine lumea unică a Revoluției franceze. Dar că el singur a avut ocazia să stabilească dictatura nu o știm decât *post factum*. Nimeni nu ar fi prevăzut acest fapt în 1792. Auguste Comte estima că istoria îl desemnase pe Hoche pentru această funcție, uzurpată finalmente de către Bonaparte. Un glonț l-ar fi putut lovi pe Bonaparte pe podul de la Arcole ("ar fi putut" înseamnă că ansamblul conjuncturii istorice nu excludea această moarte în luptă). Chiar această conjunctură, considerată în liniile sale mari, nu făcea inevitabilă dictatura lui Bonaparte. *Lichidatorul* a fost Bonaparte, și nu altcineva, iar ceea ce trebuie să ne întrebăm este dacă alegerea datorată acestei loterii istorice a avut sau nu anumite consecințe?

Sartre e iritat de raționamentul bătrînului Plehanov sau mai degrabă își bate joc de el căci — zice Sartre — *"nu cred ca marxistii să fi avansat prea mult în această privință"* (p. 85). *"Dintre cei care au trăit, au suferit, au luptat în timpul Restaurației și care, pentru a încheia, l-au răsturnat pe suveran, nici unul nu ar fi fost așa cum e și de fapt nici măcar nu ar fi existat dacă Napoleon nu ar fi dat lovitura sa de stat: ce ar mai fi fost Hugo dacă tatăl său nu era un general al Imperiului? Dar Musset? Dar Flaubert despre care eu însumi am afirmat că interiorizase conflictul dintre scepticism și credință? A spune, după toate acestea, că respectivele schimbări nu puteau influența dezvoltarea forțelor de producție și a raporturilor de producție în secolul trecut, e un truism. Dar dacă această dezvoltare trebuie să fie singurul obiect al istoriei umane, atunci ajungem din nou la 'economismul' pe care voiam să-l evităm, iar marxismul devine un non-umanism"* (p. 85). Propoziția pe care Sartre o consideră un truism nu e nici măcar adevărată. Pierderile omenești datorate războaielor napoleoniene, ca și regimurile politice din secolul al XIX-lea au influențat dezvoltarea forțelor de producție. Pe de altă parte, în absența epopeii napoleoniene, experiențele trăite de către francezi în secolul al XIX-lea ar fi fost diferite. Această epopee ar fi semănat oare, în absența unui personaj singular și unic precum Napoleon, cu ceea ce ea a fost? Acest om singular și unic, copil al Revoluției, nu era însă invulnerabil în fața gloanțelor. Trecînd de la osatura universală abstractă a devenirii la istoria concretă, nu sărim de la rațional la irațional și, deși renunțăm la necesitate (în sensul determinismului), nu renunțăm și la inteligibilitate.

Ca metodă, marxismul comprehensiv al lui Sartre mi se pare mult mai apropiat de Dilthey sau de Weber decît de Marx. El admite, desigur, analizele economice din *Capitalul*, dar nu le folosește niciodată. În schimb, Sartre se folosește de

psihanaliză și își fixează drept obiectiv comprehensiunea integrală a unei existențe singulare, a celei a lui Flaubert, de pildă. Ca și Dilthey, care era, așa cum am spus, un biograf prin excelență, Sartre visează o omogenitate între existența singulară și istoria universală. Prima ar trebui să fie, ca și cea de-a doua, totalizabilă. *"Locul experienței noastre critice nu e altceva decât identitatea fundamentală a unei vieți singulare și a istoriei umane (sau, dintr-un punct de vedere metodologic, a "reciprocității propriilor lor perspective")*. La drept vorbind, identitatea acestor două procese totalizatoare rămîne ea însăși să fie demonstrată. Dar tocmai experiența pleacă de la această ipoteză și fiecare moment al regresiei (și, mai târziu, al progresiei) o pune în mod direct sub semnul întrebării. Urmărirea acestei regresii ar fi întreruptă la fiecare nivel dacă identitatea ontologică și reciprocitatea metodologică nu s-ar descoperi de fiecare dată ca un fapt și ca un Adevăr inteligibil și necesar" (p. 156-157). Identitatea ontologică a unei vieți singulare și a istoriei umane: aceasta este deci ipoteza inițială, de la care pleacă Sartre pentru a întemeia materialismul istoric pe baza unei raționalități pe care o botează dialectică.

Existențialismul vrea și el să situeze omul în propria lui clasă și în conflictele cu celelalte clase plecînd de la modul și de la relațiile de producție. *"Dar el poate încerca această situație plecînd de la existență, adică de la comprehensiune; el, cel-care-întreabă devine întrebare și întrebare; el nu opune, precum Kierkegaard lui Hegel, singularitatea irațională a individului Cunoașterii universale. Dar vrea să reintroducă în această Cunoaștere și în universalitatea conceptelor singularitatea inegalabilă a aventurii umane"* (p. 108).

Pe scurt, comprehensiunea existenței, pentru a percepe semnificațiile multiple în nouitatea și totalizarea lor, necesită o nouă raționalitate. *"Cunoașterea dialectică a omului, după*

Hegel și Marx, necesită o nouă raționalitate. Vă avertizez că, în lipsa construirii unei asemenea raționalități în cadrul experienței, astăzi nu se spune și nu se scrie, despre noi și semenii noștri, la est sau la vest, nici o frază, nici un cuvânt care să nu fie o eroare grosolană" (p. 74)⁴. Marxismul⁵ revizuit de către Sartre, debarasat de mecanicism, de pozitivism, de economism, nu ajunge doar la o comprehensiune de felul celei a neokantienilor germani, ci și la o raționalitate nouă, care ar avea drept model comprehensiunea existenței prin ea însăși.

Nimeni nu a dat, după cât se pare, prea multă atenție conceptului de Rațiune dialectică, adică celui tip inedit de raționalitate care ar îngădui regenerarea marxismului și ar reda puritatea cuvintelor tribului: nici marxiștii ortodoksi, căci ei s-au îndrăgostit de știință și de științificitate, nici antimarxiștii întrucât aceștia sînt preocupați mai mult de conținut (de interpretarea concretă a istoriei) decît de schemele de inteligibilitate, de structura formală a materialismului istoric. Și unii și ceilalți, sartrieni și antisartrieni, au avut aceleași greutăți în înțelegerea raționalității dialectice, deci a comprehensiunii existenței prin ea-însăși.

Să încercăm să interpretăm. Sartre revine la problematica historicismului german plecînd de la o teorie huserliană și carteziană despre conștiință.

Praxisul, o altă versiune a "pentru sine"-lui, rămîne originea oricărei reflecții, fundamentul ontologic al oricărei experiențe. *Praxisul* este ca atare *dialectică*. Să punem provizoriu între paranteze conceptul de Rațiune: caracterul dialectic se aplică simultan trăirii și cunoașterii trăirii. Indiferent dacă e vorba de istoria-realitate ori de istoria-cunoaștere, ea e botezată pe drept cuvînt *dialectică*:

cunoașterea este dialectică pentru căși realitatea e așa. În acest sens, o repet, Sartre aparține posterității lui Vico: noi cunoaștem istoria, devenire a omului și a operelor sale, altfel decît natura, întrucît omul a făcut istoria, și nu natura.

În ce constă caracterul dialectic al istoriei trăite și, în consecință, al cunoașterii despre ea? Așa după cum știm, conștiința sartriană *este* libertate, proiect, totalizare. Libertatea constituie esența conștiinței în măsura în care avem dreptul de a vorbi despre esența a ceva ce scapă în mod perpetuu sieși. De bună seamă, *praxisul Criticii* se deosebește întrucîtva de "pentru sine"-le din *L'Être et le Néant*. Dar, chiar atunci cînd *praxisul* tinde să se apropie de viață, el conservă cele două trăsături ale dialecticii, și anume caracterul *novator* și *totalizator*. Acțiunea nu echivalează niciodată cu un efect determinat din exterior de anumite cauze. Cîmpul pe care privirea îl îmbrățișează pentru a-i schița un obiectiv, cu mijloacele aflate la îndemîină și într-un mediu dat, se organizează grație puterii sintetice a *praxisului* dar tolerează în fiecare moment o nouă organizare prin intermediul aceluiași *praxis*, niciodată prizonier al acțiunii sale interioare, sau al unui alt *praxis*.

Praxisul totalizează, el nu crează totalități. Există totalități organice, și anume ființele vii, al căror întreg, real, comandă elementele. Opera de artă există și ea ca totalitate, radical distinctă de suma părților sale, prezentă în întregime, într-o formă sau alta, în fiecare dintre ele, dar ea există în imaginar, ca *noemă* a unui act imaginativ. În schimb, fiecare acțiune istorică se înfățișează ca totalizare aflată în curs, niciodată încheiată. O organizare se reduce la o suită neîntreruptă de totalizări neîncheiate, fiecare dintre actele unuia din actori corespunzînd actului unui altul, partener sau adversar. Chiar și o instituție rămîne reductibilă *de iure* la

totalizările individuale ce-i constituie osatura și-i asigură funcționarea. Fiecare dintre noi unifică câmpul în care își decupează propriul proiect iar acesta se transformă în obiect în câmpul unificat de către celălalt. Această fenomenologie a conștiinței, a *praxisului* totalizant definește specificitatea realității și a cunoașterii istorice.

Care e sursa radicalei eterogenități dintre realitatea ce depinde de cunoașterea analitică și cea care depinde de cunoașterea dialectică? (Evităm aici în chip voit cuvântul Rațiune.) Opoziția dintre raporturile de *exterioritate* și de *interioritate* ne trimite, dacă nu mă înșel, la Descartes: *lucru întins*, juxtapunere de elemente în spațiu, pe de o parte, totalizare novatoare și semnificativă pentru conștiință, pe de alta. De-a lungul a sute și sute de pagini, nu am găsit o altă origine a discriminării ontologice dintre analitică și dialectică în afara distincției dintre "pentru sine" și "în sine", dintre *praxisul* organic (sau uman) și natură.

E vorba de o discriminare ontologică, distincția celor două Rațiuni nefiind decît o rezultantă a acesteia. Între "pentru sine" și "în sine", între libertate și lucru nu poate fi conceput nici un termen intermediar. "Pentru sine"-le devenit *praxis* a căpătat o aparență fie biologică (nevoia), fie practică (munca), fie agonală (revolta, lupta de clasă), neschimbîndu-se din punct de vedere ontologic. Neantizarea nu figurează în chip explicit, căci ea semnifică evadarea conștiinței din ea-însăși, o negare perpetuă de sine, o încercare zadarnică de a se împlini într-un lucru sau de a se asemui cu Dumnezeu. *Praxisul* nu se neagă atît pe sine, cît neagă lumea în care el se inseră și se înfundă. El se smulge lumii mai degrabă decît sieși, el inovează și totalizează. Rezonanța analizei se schimbă oarecum, dar căutarea inaccesibilului caracterizează *praxisul* ca și "pentru sine"-le. Fiecare *praxis* totalizează în și prin propriul proiect; e

vorba de o totalizare provizorie ce se destramă în mod inevitabil. Totalizarea și detotalizarea se succed la nesfârșit fără a ajunge la o totalitate, incompatibilă cu libertatea proiectelor. La fel, "pentru sine"-le nu se regăsește niciodată pe sine și el ar deveni un "în sine", deci ar înceta să neantizeze, adică să se proiecteze în mod liber în viitor dacă și-ar găsi odihna în sine însuși. Definirea "pentru sine"-lui ca o neantizare și a *praxisului* ca o totalizare nu e contradictorie, dar cele două definiții nu sînt nici echivalente; una pune accentul pe negativitatea ontologică, iar cealaltă pe pozitivitatea ontică.

Dacă, așa cum cred, doar o eterogenitate ontologică se află la baza opoziției gnoseologice dintre cunoașterea analitică și cunoașterea dialectică, atunci cum se face că Sartre admite posibilitatea unei dialectici a naturii de felul celei concepute de către Friedrich Engels? La drept vorbind, el nu poate admite așa ceva, dar ține în rezervă o asemenea posibilitate din rațiuni de prudență⁶. Justificarea formală a acestei prudențe s-ar înfățișa în următorii termeni. Originea oricărei dialectici, a oricărui sens se află în conștiință, chiar dacă omul este o ființă organică. Întorcîndu-ne deci către conștiință, și nu către natură vom descoperi principiul și structura relațiilor dialectice. Într-un al doilea moment însă, relațiile naturale se pot dovedi și ele dialectice. Ce semnificație au, în acest moment, relațiile dialectice care nu derivă din totalizarea datorată *praxisului*? Nimic altceva decît o structură echivalentă cu cea a respectivei totalizări: adică ruptură, novație, prezența întregului în părți și determinarea părților de către întreg, negarea negației (negarea prin hrană a foamei care e negarea echilibrului organic). Această justificare a prudenței nu se află în acord cu ontologia sartriană. Dacă orice inteligibilitate provine din conștiință, dacă relațiile dialectice sînt singurele inteligibile ca atare, relațiile naturale ce îmbracă o formă dialectică nu

dobîndesc din acest motiv o inteligibilitate intrinsecă. Eterogenitatea ontologică a "pentru sine"-lui și a "în sine"-lui nu intră prea ușor în acord cu unele pasaje din *Critique*. Discriminarea gnoseologică a celor două Rațiuni nu poate ignora această eterogenitate ontologică.

Praxisul, ca totalizare, poartă în sine propria sa evidență, conștiința de sine (non-tetică) ca și a obiectului său, în timp ce faptele, oarbe, nu au o inteligibilitate intrinsecă. În acest sens, evidența dialectică, inteligibilitatea *praxisului* se opun necesității pe care științele naturii o descoperă sau o elaborează. Antiteza (p. 159) evidenței și a necesității, paradoxală — de bună seamă⁷ —, se inseră în mod logic în sistemul sartrian: proiectul *praxisului* a avut propria sa evidență, determinarea efectului de către cauză, relațiile matematice între variabile se dovedesc necesare, dar ca niște fapte, la nivelul "în sine"-lui, lipsite de inteligibilitate internă sau de evidență.

Caracterul paradoxal al acestui sistem sau al acestui vocabular nu e totuși diminuat. Să admitem eterogenitatea ontologică a "pentru sine"-lui și a "în sine"-lui, a *praxisului* și a materialității. Să admitem chiar că realitățile sociale sînt reducibile în mod legitim la acte de conștiință și că contra-dialectica în care se proiectează dialectica nu e înțeleasă decît prin referire la dialectică. Inteligibilitatea imediată a *praxisului* meu, inteligibilitatea intrinsecă atribuită *praxisului* celuilalt întemeiază caracterul *comprehensiv* al cunoașterii (ceea ce analiștii anglo-americani numesc explicitarea teleologică); experiența trăită nu se confundă cu cunoașterea. Evidența anumitor relații spațiale nu e dată conștiinței decît în cazuri simple: știința se dezvoltă în și prin demonstrația care ajunge la evidență, fără a pleca întotdeauna de la aceasta.

Lucrurile stau oare altfel atunci cînd e vorba nu de

cunoașterea naturii, ci de cea a experiențelor trăite? Da și nu. Evidența experienței trăite nu ne oferă totuși cunoașterea acesteia, indiferent dacă e vorba de experiența noastră trăită sau de cea a altora. Desigur, se poate spune că înțelegem natura prin intermediul variabilelor și al relațiilor pe care le construim și că poate inteligibilitatea naturii ne rămîne neinteligibilă. În schimb, dacă înțelegem propriul act sau actul celorlalți plecînd de la scopurile acestuia, atunci scoatem la lumină o relație care, în mod implicit sau explicit, ține de conduita sau de conștiința actorului. Tocmai în acest sens Dilthey sau Weber, acum o jumătate de secol, ori W.H. Dray și G. von Wright, astăzi, interpretează comprehensiunea istorică. Nici unii, nici ceilalți nu au asimilat această comprehensiune cu o Rațiune esențial diferită de Rațiunea analitică din științele naturii.

Din caracterul comprehensibil sau inteligibil al experiențelor trăite, deci din realitatea istorică ori umană, Sartre deduce în mod legitim anumite trăsături specifice ale cunoașterii acestei realități. Atîta timp cît rămîne aici, el se mulțumește să reia ideile tradiției lui Vico, Hegel, Dilthey, Weber. El poate de asemenea fonda trasăturile specifice ale comprehensiunii-cunoașterii teleologice pe caracteristicile realității umane, pe ontologia conștiinței sau a *praxisului*. Dar cum se poate trece de la această specificitate a comprehensiunii și a conștiinței la o Rațiune, exceptînd cazul în care *praxisul* liber nu e el însuși Rațiune, chiar și atunci cînd e vorba de *praxisul* lui Hitler?

Să rămînem, pentru moment, la nivelul gnoseologic ori epistemologic. Comprehensiunea comportamentelor ori a modurilor de gîndire — ale triburilor Bororo, ale puritanilor, ale staliștilor, ale lui Flaubert sau chiar ale lui Sartre — nu devine cunoaștere (măcar verosimilă, dacă nu adevărată, măcar confirmată, dacă nu verificată) decît la capătul unei cercetări

ale cărei proceduri nu diferă în mod necesar de cele ale altor discipline științifice. Chiar dacă procedurile au vreo originalitate în raport cu cele ale științelor naturale, ele nu constituie echivalentul unei Rațiuni esențial diferite de Rațiunea analitică.

Ici și colo, Sartre se străduiește să demonstreze sau să arate cum comprehensiunea pieții economice sau a influenței aurului spaniol nu se înțelege decît cu ajutorul Rațiunii dialectice. De fapt, el nu face decît să redescopere două idei banale: și anume, în primul rînd, că determinismul social⁸ (sau procesul istoric) trece prin acțiunea unor grupuri umane, a unor acțiuni care derivă din metoda regresiv-progresivă; oamenii reacționează la un eveniment perturbator în funcție de moștenirea de habitudini și de credințe pe care o poartă în sine și care îi face ceea ce sînt. Lumea umană e construită de acte umane și de lucruri, unele naturale, celelalte umanizate de actele trecute. Acțiunea oamenilor e mediată de către lucruri, iar lucrurile nu determină devenirea decît prin intermediul oamenilor și al *praxisului* lor liber. E vorba deci de o dublă mediere a oamenilor prin intermediul materiei și a materiei prin intermediul oamenilor.

În al doilea rînd, întregul — piața, stocul de aur — determină decizia fiecăruia în aceeași măsură în care el e determinat de deciziile tuturor: nimic din acest mecanism banal nu depășește limitele Rațiunii analitice⁹.

La ce concluzii utile pentru științele umane conduce oare această experiență critică? Sociologul, din punct de vedere profesional, are tendința să sublinieze transcendența socialului în raport cu individualul. Individul intră în raporturi sociale pe care nu el le-a ales sau vrut. Socialul se definește prin constringerea pe care o suportă individul. Indiferent dacă Sartre are sau nu dreptate atunci cînd afirmă reductibilitatea on-

tologică a osaturii sociale la *praxis*, el reamintește în orice caz pe bună dreptate că interiorizarea socialului nu îl interesează pe sociolog mai puțin decît exteriorizarea oricărei conduite. Filosoful-romancier ne oferă din cînd în cînd despre această dialectică nesfîrșită a conștiinței și a mediului analize-imagini impresioniste, dar și convingătoare.

Tot talentul de romancier e cel care îmbogățește, poetizează (chiar dacă uneori e vorba de o poezie neagră) descrierile socialului la nivelul trăirii, fie că e vorba de mulțimea revoluționară, de fraternitatea-teroare, ori de extero-condiționarea seriilor de auditori. Uneori pasiunea politică, adăugînd interpretării accentele stîngii, ne reamintește riscul arbitrariului inseparabil de această comprehensiune a trăirii. Psihanaliza existențială a lui Flaubert nu e, teoretic vorbind, nici mai mult nici mai puțin demonstrată decît orice altă psihanaliză a unui personaj istoric care nu se va așeza niciodată pe canapeaua terapeutului. În schimb, comprehensiunea colonizatorilor sau a burghezilor, a muncitorilor sau a revoluționarilor prin proiectul lor glisează în chip inexorabil către o viziune maniheistă. Existența opresorului se definește prin proiectul oprîmării. Raritatea interiorizată dă fiecăruia voința combaterii celuilalt. Omul, în ciuda vocației sale universale, devenit hobbesian datorită blestemului rarității, are drept dușman pe semenul său; opresiunea, deci lupta de clasă, și în același timp, dacă nu chiar înainte, exploatarea coincid cu debutul transcendental al Istoriei. Comprehensiunii subtile a trăirii i se substituie atunci, datorită unei referiri la proiectul unui filosof-judecător al unui tribunal popular, condamnarea unora și achitarea altora. În ciuda lagărelor de concentrare, Stalin avea un proiect eliberator; orice colonizator, în ciuda lui însuși, are un proiect opresor¹⁰.

În sfîrșit, — și tocmai din aceasta cauză *Critique* și-a

descoperit a doua tinerețe începînd din 1968 — Sartre salvează prima parte a formulei "oamenii fac istoria, fără să știe ce istorie fac". Sociologia pozitivă, empirică, microscopică nu poate să nu își ofere sistemul social sau, dacă se preferă o altă expresie, ea nu poate să nu ia sistemul social ca un dat. Relațiile parțiale sînt adevărate într-un cadru dat. Schimbările pe care sociologul le explică afectează în mod normal *un* subsistem sau chiar *un* aspect al *unui* subsistem. Accentul pus pe *praxis*, pe revoltă, pe totalizare are cel puțin valoarea unui antidot.

Sociologul resimte foarte acut importanța instituțiilor ce-i modelează pe indivizi și a căror funcționare e asigurată de către aceștia. Prin intermediul reducției ontologice a oricărei socialități la *praxis*, Sartre propune o ideologie, dacă nu chiar o filosofie, drept fundament al unei sociologii prometeene: omul se clădește în fiecare clipă, clădind societatea care l-a clădit.

În calitatea sa de comprehensiune a trăirii la nivelul trăirii, Rațiunea dialectică nu e nimic altceva decît explicitarea teleologică a gîndirii sau a conduitei umane. Ea nu apare mai degrabă ca Rațiune (în sensul hegelianei *Vernunft*) decît ca Istorie. E adevărat, oamenii gîndesc electronii, în timp ce aceștia nu gîndesc fizica cuantică. Poziția sociologiei marxiste față de Istorie nu e aceeași cu poziția fizicii cuantice în raport cu electronii. De ce oare conștiința unei mișcări, novatoare și totalizatoare în fiecare clipă, ar marca în același timp și întronarea Adevărului? Mai degrabă trebuie să ne întrebăm dacă și cum anume dialectica, potrivit unei asemenea definiții, ar putea fonda cunoașterea unei Istории? Cine, în afara lui Dumnezeu, ar putea totaliza nesfîrșita multiplicitate a totalizărilor individuale?

Că trecutul istoric nu mai poate fi altul decît cel care a fost, e un fapt cert. Un eveniment nu devine totuși necesar în raport cu tot ceea ce l-a precedat doar pentru că el a avut loc.

Între libertate și necesitate nu există o reconciliere *post eventum* decît ca urmare a ceea ce Bergson numea *iluzia retrospectivă a fatalității*. Retrospectiv, istoricul poate resimți și transmite sentimentul că tot ceea ce s-a petrecut nu putea să nu se petreacă: creația liberă a oamenilor, *facerea* istoriei, apare, *odată făcută* istoria, ca un proces sau o desfășurare necesară. Romanul are ca finalitate tocmai reconcilierea, în mintea cititorului, dintre libertatea personajelor și decretul Destinului, impus fiecăruia prin întrepătrunderea deciziilor. Reconcilierea estetică nu implică însă compatibilitatea logică¹¹.

Am impresia că Sartre nu face o distincție între dialectica constituentă și Rațiunea constituentă, și nici între dialectica constituită și Rațiunea constituită. Dialectica constituentă se confundă însă, în ultimă instanță, cu *praxisul* individual, care reprezintă originea reflecției și fundamentul oricărei istoricități. În ce sens e rațională libertatea *praxisului*? Ce raționalitate posedă proiectul meu, care e liber și totalizator? Cîtă vreme totalizarea proiectelor multiple presupune un totalizator, de ce trebuie să i se atribuie o raționalitate? Dialectica constituentă, *praxisul* nu are alte caracteristici decît "pentru sine"-le, care e, să zicem, inteligibil, dar nu și rațional. Ea ar trebui să fondeze însă raționalitatea în felul Dumnezeuului cartezian.

De bună seamă, dacă e să dăm crezare ultimelor pagini din *Critique*, al doilea tom¹² ar trebui să prelungească experiența critică, îndreptînd-o către o totalizare fără totalizator. Lupta de clasă, rezultat necesar al rarității interiorizate, ar urma să dea o structură și o direcție istoriei umane — cu condiția ca ea să se depășească pe sine. La nivelul trăirii — iar Sartre nu parăsește niciodată acest nivel — nu poate exista un echivalent al cunoașterii absolute. Totalizarea finală fără

totalizator nu ar trebui să apară decît o dată cu lichidarea luptei de clasă. Într-adevăr, aceasta face inevitabilă pluralitatea perspectivelor incompatibile, fiecare clasă văzînd în cealaltă inamicul și lumea în lumina unei opresiuni ce trebuie ori menținută ori distrusă. Fatalitatea dialecticii statice pare să contrazică din start necesitatea dialecticii cumulative sau chiar să excludă posibilitatea acesteia.

E dificil să concepi o umanitate care să fi ieșit victorioasă din lupta cu raritatea. Raritatea nu folosește nici măcar demonstrării faptului că elanul eliberator al revoltei și al grupului în fuziune duce în mod necesar la revenirea la organizații și instituții. Serialitatea și obiectivarea sau, dacă se preferă, pluralitatea indivizilor și dominația *praxisurilor* cristalizate în mașini asupra *praxisurilor* înșelor — aceste două trăsături caracteristice ale lumii sociale aflate în repaus, ale practico-inertului se insinuează încetul cu încetul în partidul revoluționar, în societatea născută din proiectul revoluționar.

Sartre nu poate evita eșecul revoluționar decît cu condiția să renunțe la antitezele de tipul "omul e totalmente liber sau totalmente înstrăinat". Mai precis, el ar trebui să recunoască în obiectivarea *praxisului*, în existența fiecăruia legată de existența celorlalți, în mijlocul mașinilor, nu o înstrăinare, ci o provocare. Existența umană nu comportă o altă condiție: nici serialitatea, nici obiectivările, nici măcar raritatea nu pot fi eliminate din această existență. Conștiința sartriană, în *L'Être et le Néant*, se condamnă la o "pățimire inutilă" voind a fi Dumnezeu sau "în sine". În *Critique*, ea se dedică unor revolte zadarnice și recăderii în practico-inert, întrucît se vrea tot atît de suverană ca și Dumnezeul cartezian. Sartre a împrumutat o realitate ontologică *ego*-ului transcendental al lui Husserl; socializarea acestui *ego* devine, pentru el, o aservire. Jean-Jacques Rousseau se îndoia ca omul ar putea regăsi, în

societate și în civilizație, libertatea naturii. Prin ce miracol ar putea oare conștiința să își exercite libertatea sa inalienabilă în afara înstrăinării, atîta vreme cît aceasta se datorează în mod inexorabil serialității și obiectivării, celorlalți și mașinilor?

În *La Pensée sauvage*, Lévi-Strauss a consacrat un capitol, în multe privințe dificil, *Criticii sartriene*. Aș dori să confrunt observațiile precedente cu unele din obiecțiile pe care Lévi-Strauss le formulează atît la adresa teoriei Istoriei și a totalizării istorice, cît și la adresa noțiunii însăși de Rațiune dialectică.

Să începem cu prima temă, cea mai simplă. Polemica reia un argument, de altfel clasic: nu există istorie — în sensul de cunoaștere a trecutului conform ordinii de succesiune — decît pentru un istoric. Istoria relatată de către istoric nu a fost trăită ca atare de nimeni. "...Prin ipoteză, faptul istoric este ceea ce s-a întîmplat realmente; unde s-a întîmplat însă ceva anume? Fiecare episod al unei revoluții sau al unui război se descompune într-o multitudine de mișcări psihice și individuale" (P.S., p. 340). Tocmai în acest sens am vorbit altădată de "disoluția obiectului" sau, ceea ce e același lucru, de construirea obiectului: "...faptul istoric nu e într-o mai mare măsură dat decît celelalte fapte; doar istoricul, sau agentul devenirii istorice, îl constituie prin intermediul abstracției și oarecum sub amenințarea unei regresii la infinit".

Istoricul selecționează faptele la fel cum le și construiește. "...În măsura în care istoria aspiră să aibă o semnificație, ea se condamnă să aleagă regiuni, epoci, grupuri de oameni și indivizi din aceste grupuri ca figuri discontinue situate într-un continuu tocmai bun de fundal" (p. 341). Altfel zis, "istoria nu e niciodată istoria, ci istoria-pentru. Parțială, chiar

dacă se apără afirmînd că n-ar fi, ea rămîne în mod inevitabil parțială, ceea ce reprezintă tot un fel de parțialitate" (ibid.). Iacobinul și nobilul nu au trăit aceeași Revoluție franceză, ei nu pot să scrie aceeași istorie. E deci de ajuns — și chiar așa ceva face Lévi-Strauss — să se adauge că totalizarea nenumăratelor totalizări posibile nu ne îngăduie mai mult decît fiecare din totalizările parțiale să conchidem că "*Revoluția franceză, așa cum se vorbește despre ea, nu a existat*". Argumentul, un fundament clasic al istoricismului (definit ca istoricitate a cunoașterii trecutului), se impune de la sine, sub o singură rezervă: *caracterul omogen al experienței istoriei trăite de către actorul istoric și al experienței istoriei gîndite de către istoric*¹³. Totalizarea Revoluției franceze datorată istoricului de azi nu diferă în mod esențial de totalizarea datorată aristocratului sau iacobinului. E în afară de orice îndoială faptul că istoricul înclină către una sau alta. Reconstruirea Revoluției de către istoric se confundă oare cu o experiență trăită a evenimentului? Am impresia că Sartre răspunde afirmativ la această întrebare. Lévi-Strauss își arogă deci dreptul de a presupune că acest răspuns e adevărat, cu toate că el ridică anumite probleme.

De la această primă teză — nu există istorie, cunoaștere sau realitate, decît pentru o conștiință totalizantă, deci care este ea-însăși istorică și situată — trecem la o a doua: cunoașterea istorică se definește prin intermediul unui anumit cifru sau a unui sistem de codare. Cifrul cunoașterii istorice constă într-o cronologie (P.S., p. 342). Există, desigur, un anumit adevăr prozaic, descărn timer în vechea memorizare a datelor. Cunoașterea istorică se definește prin intermediul stabilirii datelor, deci prin ordinea de succesiune în care istoricul așază faptele pe care le-a construit și pe care apoi le-a selecținat. Însă un cod definit prin date, deci printr-o ordine de succesiune nu poate aspira la o validitate absolută, incondițională. În funcție

de dimensiunea temporală aleasă, datele vor apărea sau vor dispărea: istoricul Revoluției numără în zile, în luni, în ani; mii de pagini vor fi consacrate evenimentelor produse între 1789 și 1815. *"Pentru a codifica anumite perioade ale istoriei, folosim o mulțime de date, iar pentru a codifica altele, folosim mai puține"* (P.S., p. 343). Diferitele alegeri se dovedesc deci a fi eterogene: istoria pământului sau a speciei umane care e datată în milioane sau în miliarde de ani aparține unei alte clase decât istoria Revoluției franceze care e datată în zile și în luni; aceasta diferă, la rîndul ei, de istoria civilizațiilor, în varianta Spengler sau Toynbee, ce numără sau se cifrează în secole. Nu ar exista astfel nici timp linear, nici datare unică. *"Istoria e un ansamblu discontinuu format din domenii istorice, fiecare dintre acestea definindu-se printr-o frecvență proprie și printr-o datare diferențiată a perioadei anterioare și respectiv ulterioare lui"* (P.S., p. 344). *"Pentru a ne rezuma la un singur exemplu, datarea utilizată pentru preistorie nu e preliminară celei pe care o folosim pentru istoria modernă și contemporană: fiecare cifru trimite la un sistem de semnificații care este, cel puțin teoretic, aplicabil la totalitatea virtuală a istoriei umane. Evenimentele care sînt semnificative pentru o datare nu rămîn astfel și pentru o alta"* (ibid.). Poate că ar fi trebuit să se spună: nu rămîn "în mod necesar" sau "întotdeauna" astfel. Ordinatoarele mi se par semnificative atît pentru antropolog cît și pentru istoricul timpului prezent.

În sfîrșit, în funcție de cifrul ales, în funcție de dimensiunea temporală, cantitatea de informație și valoarea explicativă variază în sens contrar: istoria biografică și anecdotică conțin o informație bogată dar ea nu poate fi explicată decât prin inserarea ei într-un nivel superior, ce sacrifică o parte din informația istoriei de nivel inferior dar, în compensație, explică ceea ce aceasta se mulțumea să povestească. Se profilează, în

consecință, o dublă pluralitate a istoriilor tot atât de deosebite pe cît sînt cea a aristocratului și cea a iacobinului; pe de altă parte, o istorie de un anumit nivel poate să fie, la un nivel superior, atât negată cît și explicată. Istoria luptei de clasă sau de rasă nu se situează la același nivel cu istoria politică a Revoluției franceze: ea sporește inteligibilitatea acesteia din urmă sau îi neagă semnificația.

Nimeni nu pune sub semnul îndoielii locul diferit pe care îl ocupă niște fapte identice atunci cînd viziunile ce li se aplică se deosebesc ca amploare. Nimeni nu neagă că istoria decupează anumite ansambluri și că, în acest sens, ea nu e privilegiată în raport cu alte specii ale cunoașterii în atingerea unui continuum (poate iluzoriu). Fiecare admite că, în funcție de referință — an, secol, mileniu — evenimentele apar sau nu drept semnificative. Doar două chestiuni rămîn încă în dezbatere: e oare necesar ca, la un același nivel, istoriile contradictorii să fie puse de acord sau e istoricul condamnat să se situeze de o parte sau de alta¹⁴? Pe de altă parte, în ce caz și pînă la ce punct istoria de rang superior e echivalentă cu o antiistorie, atunci cînd e comparată cu o istorie de rang inferior?

Istoria-cunoaștere nu reprezintă o adevărată știință și nu beneficiază de nici un fel de privilegiu. Istoria definită prin discontinuitatea codării cronologice "este o metodă căreia nu îi corespunde un obiect distinct" (P.S., p. 347). Transfigurarea istoriei-cunoaștere — care e o reconstituire a unui trecut parțial — într-un adevăr suprem nu are alt scop și altă garanție decît transfigurarea Istoriei-realitate în întronarea Adevărului. Definirea omului prin intermediul istoricității sale, a Umanității prin Istorie reprezintă ultimul avatar al umanismului transcendental. De fapt, Sartre combină, într-un sistem contradictoriu o filosofie transcendentală ce opune în chip radical "ego"-ul și "alter"-ul, omul și natura, civilizația și

primitivismul, și căutarea unei soluții revoluționare pentru înstrăinarea "ego"-ului printre ceilalți și în lumea lucrurilor. *Critique* pretinde că întemeiază posibilitatea marxismului — ceea ce Lévi-Strauss traduce în termenii următori: "...*problema pusă de Critique de la raison dialectique poate fi redusă la întrebarea: în ce condiții e posibil mitul Revoluției franceze?*" (P.S., p. 336). Cele două formule — și anume, posibilitatea marxismului și posibilitatea Revoluției franceze — sugerează o idee unică: e vorba de un recurs la analiza transcendentă menită a conferi o demnitate filosofică evenimentului/intronării auto-împlinirii omului. Dar această vîrstă de aur a conștiinței istorice este poate revolută. "*Omul zis de stînga se cramponează de o perioadă a istoriei contemporane care îi acordă privilegiul unei congruențe între imperativele practice și schemele interpretative*" (P.S., p. 337). În ceea ce mă privește, nu am încetat vreodată să văd în această "congruență" mitul "securizant" al omului de stînga. Rămîne de văzut care e raportul dintre istoria pe care o trăiesc oamenii, cea pe care o reconstituie istoricii și cea pe care filosofii o substituie celei precedente.

Argumentul central al acestei prime obiecții — istoria, considerată ca un mod de codare în funcție de ordinea succesiunii, nu se bucură de nici un privilegiu în privința inteligibilității și nici în privința valorii explicative — nu comportă vreo dificultate, chiar dacă analiza, marginală în cuprinsul cărții, nu merge pînă la capăt.

Critica noțiunii de Rațiune dialectică e într-o oarecare măsură echivocă, întrucît Lévi-Strauss reia anumite concepte sartriene fără a preciza sensul pe care li-l dă. El admite exigența totalizării, dar nu ne lămurește dacă această exigență depășește ideea banală conform căreia etnograful sau sociologul trebuie să reașeze fiecare practică, fiecare instituție, pentru a le explica, în întregul societății. Totalizarea culturii unei epoci, în și prin-

tr-o filosofie (presupunând că această totalizare, de inspirație hegeliană, are o validitate oarecare) pare exterioară și străină de concepția riguroasă a lui Lévi-Strauss despre sarcinile științei. El consideră de asemenea că orice cunoaștere a celuilalt este dialectică (p. 331), dar ce înseamnă în acest caz dialectică? Probabil Lévi-Strauss se referă la o teleologie inteligibilă, imanentă conduitei umane, care, în analiza ontologico-transcendentală a lui Sartre, se traduce prin termenul de proiect sau de praxis. În ceea ce privește concesiia potrivit căreia *"rațiunea dialectică ar trebui aplicată cunoașterii societăților diferite de a noastră"* (p. 333), aceasta rămîne echivocă și poate mai degrabă verbală decît efectivă, întrucît Lévi-Strauss refuză să recunoască dualitatea Rațiunilor și pare să asimileze Rațiunea dialectică (așa cum fac și eu) comprehensiunii (în sensul diltheyan) sau experienței trăirii, o experiență imediată sau totalizatoare potrivit demersurilor analitice.

În ciuda acestor dificultăți, obiecția majoră se desprinde cu claritate. Nu există două Rațiuni: *"...opозиția dintre cele două rațiuni e relativă, nu absolută...Termenul de rațiune dialectică acoperă astfel eforturile perpetue pe care rațiunea analitică trebuie să le facă pentru a se reforma, dacă pretinde că dă seama de limbaj, de societate și de gândire; iar distingerea celor două rațiuni nu e întemeiată, în opinia mea, decît de distanța temporară ce separă rațiunea analitică de înțelegerea (intelligence) vieții"* (P.S., p. 325-326). Poate că Lévi-Strauss ar trebui să substituie conceptului de "rațiune dialectică" niște noțiuni mai apropiate, după părerea mea, de ceea ce vrea să desemneze, așa cum sînt cele de "comprehensiune"¹⁵ globală, "intuiție totalizantă". Într-adevăr, conform întregii sale filosofii, nu există și nu poate exista decît o singură Rațiune și o singură știință, chiar dacă limbajul, societatea și gândirea lansează

Rațiunii dialectice o provocare pe care aceasta nu încetează s-o ia în seamă, dar întotdeauna numai pe jumătate.

Rațiunea analitică "descompune și recompune" — acesta fiind de fapt demersul, unicul demers al științei. Perceperea globală e situată în punctul de plecare și în cel de sosire, acesta din urmă oferind un alt punct de plecare pentru etapa următoare. Nu numai că Rațiunea "descompune și recompune", procedînd deci conform regulilor carteziene, dar ea refuză de asemenea să trateze omul ca pe un obiect științific care ar fi diferit de niște furnici¹⁶. Distincției esențiale dintre *praxis* și natură, dintre om și animal îi corespunde în *Critique* distincția, și ea esențială, dintre o Rațiune — cea dialectică — adaptată cunoașterii umanității și o Rațiune — cea analitică — adaptată cunoașterii exteriorității. Această dualitate, ce reamintește opoziția bergsoniană dintre materie și viață, dintre înțelegere (*intelligence*) și intuiție, e respinsă în mod radical de către Lévi-Strauss. Gîndirea sau conștiința nu se explică în sine, la nivelul lor; ele nu dețin cheia propriei lor inteligibilități. Orice știință se vrea "reducționistă", Ea caută schemele de inteligibilitate deasupra, dincolo de experiența trăită, de ceea ce e dat în mod imediat.

De la un capăt la celălalt al *Criticii*, Sartre se străduiește să demonstreze că universul socio-istoric se reduce *de iure* la *praxis*, altfel zis la experiența trăită, la conștiință. Lévi-Strauss aspiră să facă demonstrația exact contrară, altfel zis el caută să arate că există "o rațiune umană ce-și are propriile rațiuni, și pe care omul nu le cunoaște" (P.S., p. 334). Limba scapă atît Rațiunii analitice a vechilor gramaticieni, cît și Rațiunii constituante a *praxisului* individual și, în fine, dialecticii constituite a structurilor: ea e dialectică în act (sisteme inteligibile, imanente obiectului) și totuși non conștientă.

La limită, filosofia istoriei și poate chiar și cunoașterea

istorică se desăvîrșesc, în opinia lui Sartre, în perceperea totalizantă a întregii deveniri umane prin intermediul unui praxis. Biografia umanității — întronare a umanității — ar apărea astfel dintr-o dată conștiinței care o îmbrățișează. Lévi-Strauss, în schimb, își fixează drept obiectiv ultim evidențierea schemelor inteligibile ale gândirii umane, reductibile poate la legile fizico-chimiei. De la antiteza epistemologică, trecem deci la o antiteză metafizică: avem astfel de o parte, specificitatea ontologică, iar de cealaltă, materialismul.

Ne putem întreba de ce Lévi-Strauss a consacrat *Criticii* capitolul final din *La Pensée sauvage*, când nimic nu îl obliga să facă așa ceva: în nici un moment, analiza din *La Pensée Sauvage* nu se suprapune tentativei sartriene din *Critique*. În ceea ce mă privește, cred că e vorba de două motive, amîndouă de ordin filosofic.

Lévi-Strauss pare a fi fost surprins de două pasaje din *Critique* în care Sartre aprofundează opoziția dintre primitiv și civilizat: în primul pasaj el se îndoiește că gândirea sălbaticului ar putea demonstra cercetătorului cum anume funcționează regulile de mariaj și sistemul de înrudire proprii grupului sau trasînd o diagramă pe nisip (p. 505), iar în celălalt pasaj Sartre folosește expresia de umanitate "sfrijită și diformă" (p. 203) referîndu-se la societățile arhaice, incapabile de a avea un proiect istoric, a cărui dialectică se exprimă și se epuizează în repetiție.

Poate că cele două pasaje relative la "primitivi" nu au importanța pe care le-o atribuie Lévi-Strauss. Sartre ar putea, fără să schimbe ceva important din gândirea sa, să interpreteze și altfel "munca manuală controlată de o gândire sintetică" a primitivului ce-i explică sistemul său de înrudire. În ultima analiză, el vrea să spună că etnologul face teoria "structurilor elementare de înrudire", în timp ce primitivul aplică regulile

acestora. În privința umanității "sfrijite" a colectivităților repetitive, ea precede umanitatea inumană a colectivităților istorice, destinate, atîta timp cît persistă raritatea, la alternanța, dramatică dar și sterilă, a revoltei și a practico-inertului. Desigur, definirea esenței umane prin *socialitate* se opune definirii acesteia prin intermediul istoricității,¹⁷ tot așa cum căutarea structurilor formale ale spiritului discernabile de-a lungul tuturor societăților se opune dialecticii totalizante a proiectului. Dialogul dintre Lévi-Strauss și Sartre capătă, ca să zicem așa, o semnificație exemplară, fiecare dintre interlocutori mergînd pînă la capătul uneia dintre filosofiele timpului nostru, cea a etnologului reducînd importanța acordată de către istoric (sau filosof) ultimei faze — de cel mult cîteva mii de ani — a devenirii speciei umane, iar cea a filosofului prelungind atît transcendentalismul, cît și progresismul și nerecunoscînd omul ca om deplin decît în societățile istorice, nemulțumite de ele-însele și aflate în căutarea propriei lor desăvîșiri.

Așa iese la iveală și celălalt motiv al inițierii acestui dialog. Îndrăznesc să spun că Lévi-Strauss nu voia doar să ia apărarea primitivului împotriva civilizatului și a societăților repetitive împotriva celor istorice, ci intenționa, ca epistemolog, să retragă istoriei-cunoaștere un prestigiu uzurpat. Ordonarea cronologică, povestirea dau sentimentul înțelegerii și uneori iluzia lirică a participării. Dar, așa cum am văzut, nu există istorie-cunoaștere în sine. Pluralitatea codărilor istorice nu condamnă nici una dintre ele, ci tinde să confere o valoare explicativă superioară schemelor de inteligibilitate către care tinde etnologia. Filosofie a istoriei, *Critique* devine "un document etnografic de prim ordin, indispensabil pentru oricine dorește să înțeleagă mitologia timpului nostru". De bună seamă, dacă filosofia lui Sartre exclude gîndirea sălbatică doar pentru că ea oferă un echivalent al acesteia, în schimb etnologia,

pentru a include această gîndire, trebuie să se diferențieze de ea. Iată o curioasă răsturnare a poziției precedente, în care primitivul ce expunea regulile de înrudire pe nisip nu se deosebea cu nimic de politehnicianul aflat în fața tablei negre! Să lăsăm de-o parte acest paradox al *acelui* și al *celuilalt* și să rămînem la formula adevărată a "mitologiei timpului nostru". Sartre rămîne, orice ar fi, un interpret al conștiinței orgolioase a Occidentului. *În măsura în care se vrea marxist-leninist*, el atribuie gîndirii germano-franco-engleze o vocație universală. Filosoful prelungește astfel tradiția cuceritoare a Europei, chiar atunci cînd denunță națiunile botezate azi occidentale, și cînd transmite damnaților pămîntului misiunea salvării, sacrificată de către proletarii țărilor bogate promisiunilor abundentei.

Lévi-Strauss scrie, într-o întorsătură de frază, că marxismul a constituit punctul de plecare comun al gîndirii sale și al gîndirii lui Sartre. Această remarcă ridică două probleme:

1^o Distincția dintre Rațiunea analitică și Rațiunea dialectică are vreun sens în cadrul marxismului? Marx sau Engels ar fi acceptat-o? Apare ea ca fiind compatibilă cu modul lor de gîndire?

2^o Filosofii lui Sartre și Lévi-Strauss derivă oare în mod efectiv din marxism? Reprezintă ele două dezvoltări posibile ale acestuia?

Răspunsul la prima întrebare ar necesita o analiză amplă. Ne vom referi doar la două texte caracteristice, unul al lui Engels, iar celălalt al lui Marx, pentru a verifica ipoteza unui dezacord între filosofia unuia și a celuilalt (sau a ignorării de către Engels a filosofiei prietenului său).

În *Anti-Dühring*, Engels, așa cum se știe, expune legile

dialectice valabile în natură și care constituie, pentru a zice astfel, niște legi naturale (contradicția, negarea negației, transformarea cantității în calitate). Sartre — și acest lucru e știut — se ferește să afirme sau să nege dialectica naturii pentru a nu se opune în chip clar unei teze explicite a marxism-leninismului. El reține dialectica naturii cu titlu de posibilitate, dar în fapt, chiar dacă legile naturii prezintă un caracter dialectic (ceea ce înseamnă o inteligibilitate intrinsecă rezultată din structura legăturilor dintre momente sau elemente), acesta nu se descoperă decît la capătul explorării, pe măsură ce Rațiunea analitică, prin experimente și raționament, explică fenomenele.

Posibilitatea unei dialectici a naturii (ce reprezintă o concesie făcută lui Engels și marxism-leninismului) este oare în acord cu spiritul profund, dacă nu cu litera *Criticii*? Așa cum am spus deja, înclin să răspund negativ la această întrebare. Întreaga ontologie din *L'Être et le Néant*, radicală eterogenitate dintre "pentru sine" și "în sine", dintre *praxis* și *natură*, dintre *interioritate* și *exterioritate* sugerează originea comună a realității și a Rațiunii dialectice. Realitatea umană nu se revelă decît unei Rațiuni dialectice pentru că ea însăși este dialectică. Dacă Rațiunea analitică, la capătul explorării sale, ar descoepri dialectica în cadrul naturii, ce ar mai rămîne din originalitatea Rațiunii dialectice? De ce, în această ipoteză, nu am rămîne la constatarea caracterului dialectic al anumitor relații? Cum se poate menține distanța dintre *pentru-sine*, aflat într-o permanentă căutare a ființei sale imperceptibile, și *în-sine* cristalizat într-o ființă lipsită de sens?

Marx ar fi admis oare că *Das Kapital* este opera unei rațiuni dialectice? De bună seamă, analiza conceptuală practică de către Marx în primele capitole din *Capitalul* merită, dacă vrei, calificativul de dialectică: analiza presupune, ca să zicem așa, inteligibilitatea realității economice plecînd de la

cele mai simple noțiuni — muncă, valoare de schimb sau de trebuință, monedă —, ea presupune în același timp o ordine intrinsecă, inteligibilă, între concepte, ca și anumite contradicții între ele și rezolvarea acestor contradicții: o marfă nu are valoare decît cu condiția să corespundă unei nevoi, însă măsura valorii depinde în mod exclusiv de cantitatea de muncă socială medie integrată în ea. Argumentarea productivității, deci diminuarea muncii sociale medii necesare producerii mărfii, reduce valoarea acesteia — ceea ce, dacă marfa e constituită din forță de muncă, ajunge să diminueze valoarea acestei forțe de muncă, pe măsură ce ea devine mai eficace. Forța de muncă valorează cu atît mai puțin cu cît ea produce mai mult în aceeași unitate de timp.

Acest tip de contradicție poate fi numită dialectică, dar ea nu depinde de vreo Rațiune care ar fi diferită prin natura sa de Rațiunea științifică sau analitică. Întrucît valoarea unei mărfi depinde de cantitatea de muncă socială medie necesară pentru a o produce, valoarea forței de muncă diminuează timpul necesar pentru a produce mărfurile indispensabile muncitorului și familiei sale. Chiar dacă aceste relații elementare pot părea încărcate, în ochii moralistului, de un fel de ironie amară, și chiar dacă ele pot dezvălui existența unei "mîinii invizibile" malefice, și nu binefăcătoare, ele depind de modurile obișnuite de raționare.

Mai mult decît atît, schemele cantitative din al doilea și al treilea volum al *Capitalului* țin de metoda — clasică astăzi — a modelelor. Indiferent dacă e vorba de circulația capitalului, de reproducția simplă sau lărgită, Marx procedează, fără a avea o conștiință clară a acestui fapt, ca și economiștii moderni, atrași de folosirea matematicilor. Influența dialecticii hegeliene se manifestă, la rigoare, în expunerea conceptelor, ca și în stilul primului volum. Demonstrațiile — că e vorba de exploatare sau

de scăderea tendențială a nivelului profitului — nu datorează nimic dialecticii și cu atât mai puțin rațiunii dialectice.

Poate că, dacă vrem să desprindem aspectul dialectic al marxismului, trebuie să căutăm în altă direcție: mișcarea globală a istoriei nu reprezintă oare o dialectică? Contradicțiile interne ale regimului capitalist se încarnează, ca să zicem așa, într-o clasă, proletariatul, care, prin acțiunea sa, are vocația executării sentinței pronunțate de către rațiune (*Vernunft*) și a surmontării contradicțiilor. Caracterul dialectic al mișcării globale a istoriei s-ar descompune, la rîndu-i, în elemente multiple, legate din punct de vedere logic, unele de celelalte: istoria s-ar oferi observatorului sub forma unor ansambluri semnificative, care sînt dacă nu totalități, cel puțin totalizabile (modul de producție capitalist constituie un asemenea ansamblu); oamenii sau clasele ar crea noul pur și simplu reacționînd față de contextul obiectivat; ansamblurile semnificative, de pildă modurile de producție, departe de a se succeda potrivit unei legi a purei diversități, s-ar înlănțui unele cu celelalte, contrazicîndu-se; progresia istorică ar rezulta din aceste contradicții; socialismul ar păstra achizițiile capitalismului dar, prin proprietatea colectivă a mijloacelor de producție, ar suprima contradicțiile acestuia.

Chiar dacă datul istoric, departe de a semăna cu o adunătură de fapte, se organizează de la sine în ansambluri semnificative, nu se ajunge totuși la o contradicție între aceste ansambluri și vocația *praxisului* proletar de a suprima contradicțiile ce se încarnează în el. Oare și Marx ar fi văzut în această inteligibilitate a mișcării globale a istoriei expresia unei dialectici istorice, așa cum Engels tinde s-o facă în *Anti-Dühring*? Ezit să răspund la o asemenea întrebare: textele nu ne îngăduie să afirmăm că Marx gîndea, în această privință, altfel decît prietenul său. Pe de altă parte, dacă e vorba de opera

științifică a lui Marx, de *Grundrisse* sau de *Capitalul*, nimic nu ne dovedește că el concepea dialectica în acest fel sau că el ar fi subscris *Diamat*-ului sau materialismului dialectic așa cum marxist-leniniștii l-au extras din *Anti-Dühring*.

În orice caz, și Marx și Engels, chiar dacă ar fi îndepărtat teza dialecticii naturii, nu ar fi admis opoziția celor două Rațiuni, analitică și dialectică, radical diferite; materialismul le interzicea să subscrie unei asemenea opoziții epistemologice. Marx acumula cunoaștere pozitivă, el reunea, de pildă, statisticile disponibile, așa că nu ar fi stabilit o antinomie între cunoașterea pozitivă și critica capitalismului, chiar dacă aceasta rămîne dialectică — opunînd realul conceptului său și realizării conceptului prin intermediul acțiunii umane.

Să nu mergem însă mai departe și să pretindem o tranșare a problemei. Reflecția lui Sartre își are oare punctul de pornire la Marx? O asemenea formulă e curioasă, și la drept vorbind falsă, căci Sartre nu l-a citit deloc în tinerețe pe Marx; ideea sa fundamentală — eterogenitatea radicală dintre "pentru sine" și "în sine" — s-a format foarte devreme, în urma lecturilor din Nietzsche sau ca o expresie spontană a persoanei sale, înainte să se exprime într-un limbaj fenomenologic și să se elaboreze în contact cu Husserl și Heidegger. Sartre a vrut să regăsească marxismul și să-i dea un fundament transcendențial în acord cu propria sa filosofie, plecînd deci de la existențialism.

Dacă marxismul a fost punctul de plecare al reflecției lui Lévi-Strauss, acesta l-a interpretat cu totul altfel decît încearcă astăzi Sartre să-l asimileze sau să-l integreze existențialismului. Lévi-Strauss a găsit în marxism lecția căutării unui sens dincolo sau în afara trăirii. El însuși i-a apropiat pe Marx și pe Freud și i-a reproșat lui Sartre că nu a reținut decît pe jumătate învățătura acestor maeștri. Într-adevăr, nici unul din ei nu rămîne la trăire. Pentru ei e nevoie să te plasezi în punctul de

vedere al sensului, însă sensul imediat nu e niciodată cel bun: "suprastructurile sînt acte ratate care, socialmente, au reușit" (P.S., p. 336). În timp ce Sartre — afirmînd privilegiul ontologic și epistemologic al *praxisului* — se autocondamnă să găsească adevăratul sens în conștiințe, fie ele adevărate sau false, și ajunge finalmente la o istorie-legendă, populată de monștri și victime, de colonizatori definiți de voința oprîmării și colonizați reduși la alternativa supunerii abjecte sau a refuzului violent, un discipol al lui Lévi-Strauss aflat pe urmele lui Marx, ar căuta să pună în evidență adevăratul sens al capitalismului nu în proiectele actorilor, ci în schema inteligibilă a modului de producție. Știința nu are ca obiect decît ceea ce e ascuns: Freud și Marx au ilustrat propoziția lui Bachelard fiecare în felul său, iar Lévi-Strauss a făcut-o și el. Și Sartre a făcut-o, într-un anume fel, dar numai pe jumătate: tot așa cum în *L'Être et le Néant* el a negat inconștientul, în *Critique*, el nu admite un sistem inteligibil care să nu se reducă, în ultima instanță, la acte ale *praxisurilor* individuale. Desigur, aceste *praxisuri* se împotmolesc în practico-inert, se înstrăinează în serialitate și materialitate și, prizoniere ale propriei lor opere, ajung să justifice Rațiunea analitică. Libertatea rămîne însă imanentă *proiectului* fiecăruia, iar întronarea Adevărului uman va coincide cu reciprocitatea proiectelor, fiecare liber și respectuos al libertății celuilalt.

Această întronare a Adevărului omului are, în opinia mea, un echivalent în marxism: gestionarea economiei de către producătorii asociați implică, la fel ca și întronarea sartriană a Adevărului, eliminarea puterii omului asupra omului, a exploatării omului de către om. Lévi-Strauss însuși, atunci cînd și-a îngăduit să viseze o interpretare globală a istoriei, și-a imaginat că lupta de clasă și sclavia (sau modalitățile mai mult sau mai puțin subtile ale sclaviei) contemporane cu des-

coperirea scrierii vor sfârși poate într-o zi prin a dispărea, o dată cu încheierea tehnicizării societății. Tehnica a condus în mod inevitabil la ierarhie, la privilegiile celor puternici și la aservirea majorității și tot ea va face inutilă, aproape anacronică, pe măsura ce mașinile vor înlocui mâinile și ordinatoarele creierele, opoziția dintre cei orgolioși și cei umili, dintre cei ce dețin cunoașterea și cei ce se mărginesc să execute sarcinile nenumărate și parcelare. Dar această viziune, pe care o sugerează *Lecția inaugurală* de la Collège de France, rămîne ceva periferic în raport cu opera științifică a lui Lévi-Strauss, în vreme ce întreaga *Critique* are drept obiectiv să confere unei asemenea viziuni demnitatea adevărului și să o fondeze pe o pretinsă Rațiune dialectică.

Dacă lăsăm de o parte această viziune globală a drumului crucii umanității, opera științifică a lui Lévi-Strauss apare, *într-un sens*, mai marxistă decît *Critique*, în ciuda jurămîntului de credință sartrian față de marxism, considerat filosofia indepasabilă a timpului nostru.

În *Les structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss descoperă sistemul schimbului femeilor, așa cum Marx evidențiază, în *Capitalul*, sistemul schimburilor de bunuri. Comunicarea, sau schimbul mesajelor, condiționează toate celelalte schimburi. Deși Lévi-Strauss nu a încercat să pună în relație sistemele de înrudire (sau regimurile de schimb a femeilor) și modurile de producție (sau regimurile schimburilor de bunuri), o asemenea tentativă nu contrazice nicidecum spiritul antropologiei structurale.

Desigur, trecînd de la structurile de rudenie la mituri, Lévi-Strauss pare să se fi îndepărtat de marxism; el nu mai vizează modurile de producție și nici diferitele sisteme de schimb, ci invarianții spiritului uman, formele de inteligibilitate, dincolo de diversitatea societăților și de miturile lor. E vorba

de o critică a rațiunii impure, și nu de o analiză a modurilor de producție și a sistemelor de înrudire. Dacă limbajul rămîne pentru el exemplul privilegiat al unei "rațiuni umane ce are propriile sale rațiuni, ce rămîn ascunse omului", toate limbajele (în sensul vag al acestui termen) toate sistemele de comunicare conțin, în mod implicit, o rațiune pe care știința trebuie s-o descifreze. Marxiștii ortodocși, dincolo de această descifrare a sistemelor, se vor strădui să regăsească primatul raporturilor de producție sau, cel puțin, corelațiile dintre sisteme în interiorul fiecărui tip de societate. Ei se vor opune lui Levi-Strauss în interpretarea epocii noastre, întrucît trebuie să salvgardeze congruența dintre "schemele de interpretare și imperativele practice". În măsura în care marxismul se definește înainte de toate printr-o filosofie a istoriei contemporane, gîndirea lui Lévi-Strauss devine efectiv anti-marxistă. În măsura în care marxismul, la fel ca și freudismul, descoperă sensul a ceea ce trăiesc oamenii dincolo sau dincoace de propriile lor experiențe, filiația cu marxismul rămîne. Explicația posibilă a structurilor spiritului uman prin legile fizico-chimice, sugerată la sfîrșitul *Gîndirii sălbatice*, conduce la un materialism radical pe care marxist-leniniștii radicali ar trebui să-l accepte cu mult mai multă bunăvoință decît eterogenitatea ontologică a naturii și a culturii.

Dialogul dintre Sartre și Lévi-Strauss, la umbra marelui Marx, a fost interpretat, cel mai adesea, prin raportare la opoziția sincron-diacronic, sistem-istorie. Opoziția decisivă mi se pare că e mai profundă: Sartre a vrut să fondeze adevărul filosofiei marxiste a istoriei, în vreme ce Lévi-Strauss vrea să fondeze adevărul științific al analizei sistemelor (de înrudire și mitice). Și unul și celălalt, la un nivel intermediar, pot aplica

metoda progresiv-regresivă sau pot să se reclame de la ea, dar unul se orientează către sisteme sau invarianți, iar celălalt către totalizarea devenirii umane (sau către totalizarea în devenire); unul desprinde inteligibilitățile ascunse conștiințelor, celălalt, dincolo de schemele inteligibile, tinde către *praxisul* constituant, deci către originea ontologică a realităților sociale; unul aspiră să facă o critică etnologică a Rațiunii care nu ar exclude nici o societate de la raționalitate și umanitate, celălalt vrea să deschidă perspectiva unei reconcilierii îndepărtate a *praxisului* liber și a Adevărului necesar.

În momentul în care a apărut *Critique*, domnia existențialismului era pe sfârșite și noua stingă nu irupsese încă pe scena istoriei (pariziene). Doi ani mai târziu, apariția *Gîndirii sălbatice* coincidea cu moda structuralistă (e oare nevoie să spunem că structuralismul, ca metodă și ca teorie, nu are nimic de-a face cu *intelligentsia* pariziană?). Sartre, cel care îi ridiculizase în *La Nausée* pe umaniști, care îl definise întotdeauna pe om prin ceea ce face și care nu cunoștea nici o "persoană", era acum recuzat de către avantgardă: căci el continua să ia drept principiu de reflecție conștiința sau *praxisul* și nu transfera responsabilitatea propriei sale gîndiri sau acțiuni unui altul, unei voci sau unui inconstient care s-ar afla în el. Moralismul, fie și inversat, al gîndirii sartriene, părea mai apropiat de neo-kantianism sau de fenomenologia de ieri decît de doctrinele la modă derivate din freudism sau lingvistică.

Dialogul celebru dintre *Critique* și *La Pensée Sauvage* capătă o semnificație simbolică, justificată la nivel ontologic. Mi se pare totuși util să reamintesc că Lévi-Strauss respingea un anume tip de filosofie a istoriei sau o reducea la un mit, fără a nega vreodată cunoașterea sau conștiința istorică.

Noțiunea de conștiință istorică prezintă atît un sens tare, cît și unul slab. Conform primului, ea desemnează o anumită

manieră de a gândi locul societății noastre în devenire, o anumită atitudine cu privire la trecut: respectul tradiției, sensul continuității, resimțirea moștenirii secolelor trecute în propriul prezent. În sensul slab, cel mai general, prin conștiință istorică se înțelege conștiința pe care oamenii unei generații sau ai unei culturi o capătă despre ființă și despre devenirea lor, sau, mai simplu, despre timp și schimbare. În acest al doilea sens, slab, toate societățile, inclusiv cele primitive, au o conștiință istorică.

Lévi-Strauss nu neagă, într-adevăr, nici valoarea cunoașterii istorice, nici conștiința istorică a primitivilor. *"Et-nologul respectă istoria, dar nu îi acordă o valoare privilegiată. El o concepe ca pe o cercetare complementară propriei cercetări: una desfășoară evantaiul societăților umane în timp, cealaltă în spațiu. Iar diferența e mai puțin mare decât pare, întrucât istoricul se străduiește să restituie imaginea societăților dispărute așa cum au fost acestea în clipe care, pentru ele, corespundeau prezentului, în timp ce etnograful face tot ce-i stă în putință pentru a reconstrui etapele istorice care au precedat în timp formele actuale"* (P.S., p. 339). Motivul pentru care societățile primitive sau reci se pretează cu greu descrierii istorice propriu-zise nu este atât faptul că ele se schimbă mai puțin sau mai puțin repede, cât faptul că ne lipsesc documentele.

Conștiința istorică a acestor societăți zise arhaice rezultă, în forma sa, dintr-o alegere opusă celei a societăților moderne. Ele tind în mod efectiv să se gîndească pe baza unui sistem clasificatoriu care expulzează evenimentul din interiorul lor sau tind să reconstruiască sistemul ignorînd orice schimbare. *"Această luptă constantă între istorie¹⁸ și sistem e ilustrată în mod tragic de exemplul celor 900 de supraviețuitori ai celor aproape treizeci de triburi australiene regrupate talmeș-balmeș într-o tabără organizată de către guvern...; cu toate că organizarea socială a fost redusă la haos datorită noilor condiții de*

existență impuse indigenilor și a presiunilor laice și religioase pe care aceștia le suportă, atitudinea speculativă s-a păstrat. Atunci cînd menținerea interpretărilor tradiționale nu mai este posibilă, sînt elaborate altele, care, ca și primele, sînt inspirate de motivații (în sensul saussurian) și de către schemele inițiale. Structurile sociale, altădată pur și simplu juxtapuse în spațiu, sînt puse în corespondență, în același timp cu clasificările animale și vegetale proprii fiecărui trib...E neîndoielnic că, dacă procesul de deteriorare s-ar întrerupe, acest sincretism ar putea servi unei societăți noi, pentru a elabora un sistem global, ale cărui aspecte ar fi toate ajustate” (P.S., p. 207-210). Sistemul clasificatoriu cu ajutorul căruia aceste mici societăți se gîndesc pe sine, trebuie să fie neîncetat recompus, indiferent chiar de circumstanțele excepționale ale regroupării: indivizii cutărei sau cutărei clase dispărînd, e nevoie de acoperirea lacunei, de reconstituirea sistemului. Acesta din urmă, care e esențial sincron, suportă influențele timpului sau ale istoriei ce reprezintă pentru el o amenințare și nu o promisiune.

Această predominanță a sincronului asupra diacronicului nu exclude sensul istoricității sau al istoriei pure. *”Virtutea arhivelor este aceea de a ne pune în contact cu istoricitatea pură...; ele [arhivele] constituie evenimentul în conțingența sa radicală [fiindcă doar interpretarea, care nu face parte din ea o poate fonda rațional]; pe de altă parte, ele dau o existență fizică istoriei, căci doar în ele e surmontată contradicția dintre un trecut revolut și un prezent în care acest trecut supraviețuiește. Arhivele sînt ființa încarnată a evenimentialității. Regăsim deci pe această cale, în sînul gîndirii sălbatice, această istorie pură cu care miturile totemice ne confruntaseră deja... Chiar dacă istoria mitică este falsă, ea scoate totuși la iveală, în stare pură și sub forma cea mai marcată (cu atît mai mult, s-ar putea zice, cu cît ea este falsă) caracterele*

propriii ale evenimentului istoric, care țin, pe de o parte, de contingența sa... iar pe de altă parte, de puterea sa de a suscita emoții... Sistemele clasificatorii permit deci integrarea istoriei; chiar dacă și mai ales, cea pe care am putea-o crede rebelă în raport cu sistemul. Căci nu trebuie să ne înșelăm în această privință: miturile totemice, ce relatează cu gravitate incidente futele și care se înduioșează în legătură cu acestea, nu evocă decât istoria mărunță, cea a cronicarilor lipsiți de strălucire... nu cea a unui Burckhardt sau a unui Spengler, ci aceea a unui Lenôtre și a unui La Force" (P.S., p. 321-323).

Gîndirea clasificatoare, evenimentul sau istoricitatea pură; acestor două demersuri li se adaugă în conștiința arhaicilor un al treilea, și anume schemele istorice sau elementele devenirii. *"Legenda invocă o dublă devenire: una, pur structurală, care trece de la un sistem dualist la un sistem tripartit, cu întoarcere la dualismul anterior; cealaltă, deopotrivă structurală și istorică, ce constă în anularea unei bulversări a structurii primitive rezultată din evenimente istorice sau concepute ca atare: migrații, războaie, alianțe. Or, organizarea socială a Osagilor, așa cum a putut fi ea concepută în secolul al XIX-lea, integra în fapt ambele aspecte..."* (P.S., p. 93).

Am introdus și am alăturat lungi citate din textele lui Lévi-Strauss pentru a scoate în evidență ceea ce autorul nu voia poate să spună, cel puțin nu în acești termeni, și anume: conștiința istorică a societăților arhaice, în ciuda predominanței pe care o acordă sistemului sau clasificării, nu ignoră nici evenimentul pur, nici reglementarea structurală a devenirii, ea integrează în sistem evenimentele sau devenirea cu ajutorul miturilor sau a legendelor de origine. Așa se explică și înrudirea dintre miturile primitivilor și *Critique*. Într-adevăr, Sartre invocă criteriul conștiinței istorice pentru a distinge "primitivii" de "civilizați", oferindu-ne de fapt nu o imagine concretă a

istoriei, ci o schemă abstractă a oamenilor ce fac istoria așa cum se poate ea manifesta în devenirea lor, sub forma unei totalități sincronice (P.S., p. 336). De ce ar fi acest mit caracteristic pentru conștiința istorică a societăților moderne, în timp ce chiar pentru Lévi-Strauss, aceste societăți au decis să se definească nu prin sistem sau sincronie, ci prin istoria autentică (absolut contrară mitului sartrian)? Vidul totemic, în marile civilizații din Europa și din Asia, ar depinde de faptul că acestea au ales să se explice pe ele-însele prin istorie, iar această întreprindere e incompatibilă cu cea care clasează lucrurile și ființele cu ajutorul unor grupuri finite (P.S., p. 307-308).

Civilizațiile care s-au așezat de partea istoriei înclină poate către unele mitologii istorice. De ce cunoașterea trecutului nu s-ar putea elibera de aceste mituri? De ce acțiunea în istorie ar necesita credința în "congruența imperativelor practice și a schemelor interpretative", ca și când ar fi necesar să sperăm pentru a întreprinde ceva sau să cunoaștem viitorul pentru a putea spera? Credința în această congruență, variantă a progresismului, marchează poate vârsta de aur a conștiinței-istorie. Să fie Sartre însuși cel care depune mărturie pentru caracterul revolut al acestei vârste? Nici o macrodialectică, nici un determinism global din *Critique* nu garantează împlinirea proiectului universalist: omului nu îi rămâne decât certitudinea plină de neliniști a propriei libertăți. Oare ce vrăjitorie face ca libertatea să nu descopere în fața sa o altă cale în afara celei a violenței?

Note

1. În opinia mea, ei îl mai utilizează și azi.
2. "...pentru că împrejurările care i-au dat naștere nu sînt încă depășite" (p. 29).

3. Aceste remarci sînt valabile pentru *Questions*.
4. Citez această frază în mod exact pentru că ea mi se pare delirantă. Sartre o corectează apoi în note: "*falsul este moartea: ideile noastre prezente sînt false pentru că sînt moarte înaintea noastră*".
5. Cf. notei E de la sfîrșitul volumului.
6. E vorba de o prudență filosofică și în același timp politică: statutul unei ontologii fenomenologice apare poate echivoc, în lumina marxismului.
7. Cf. notei F de la sfîrșitul volumului.
8. E vorba de o mediere a lucrurilor prin intermediul oamenilor și a oamenilor prin intermediul lucrurilor.
9. Cf. notei G de la sfîrșitul volumului.
10. Trebuie oare să i se recunoască unui mare om dreptul la absurd?
11. Cf. *Critique*, p. 159 (nota).
12. Cf. notei H de la sfîrșitul volumului.
13. Știința naturală construiește și ea o natură care nu e percepută sau trăită de vreo conștiință. Știința istorică nu tinde să reconstruiască trecutul trăit; ea poate ajunge la judecăți adevărate despre acesta, la un fel de corespondență între discurs și realitate.
14. În plus, e necesar ca "a nu alege o tabără" să însemne "a alege o tabără"; arbitru sau cel care se vrea arbitru nu s-ar deosebi astfel de combatanți.
15. Cel puțin dacă nu desemnează prin Rațiune dialectică perceperea sistemelor de opoziții binare pe care fonologul le descoperă studiind limbile, ori etnologul studiind miturile.
16. Cf. pasajului din *Critique* (p. 185), discutat în *La Pensée sauvage* (p. 326).
17. Sartre (p. 102) nu definește omul prin istoricitate, ci așteaptă de la Istorie împlinirea umanității. Omul fără istorie trebuie să fie om pentru ca proiectul ce țintește universalul să fie păstrat.
18. Istorie înseamnă aici nu cunoaștere potrivit ordinii succesiunii, ci schimbări, evenimente.

Capitolul al șaselea

DE LA LIBERTATE LA VIOLENȚĂ

Mulți dintre prietenii mei se miră că eu continui să mă adresez unui interlocutor care refuză dialogul. Injuriile pe care Sartre mi le rezervă, din cînd în cînd, nu respectă de bună seamă regula reciprocității (considerată în *Critique* regula etică supremă) sau în orice caz nu vădesc decît dorința unei reciprocități exclusiv antagonice. Aceste sfaturi nu mă descurajează: spre deosebire de cei care mă înconjoară, eu am păstrat intactă admirația mea din tinerețe pentru fertilitatea spiritului său, pentru puterea lui de a construi în abstract, fără a ignora orgolioasa sa indiferență față de verificare, față de folosirea corectă a rațiunii. Furiile sale nu mă ating, tocmai pentru că sînt exagerate; îl accept pe Sartre așa cum e, cu violența și lipsa lui de măsură.

Schimbul inegal — invective în schimbul argumentelor — corespunde de altfel logicii reciprocității noastre. Așa cum am sugerat în paginile precedente și așa cum Sartre însuși a afirmat de mai multe ori, gîndirea este acțiune, conștiință a acțiunii sau chiar parte integrantă a acesteia. La rigoare, în spatele fiecărei luări de poziție sau angajament particular se discerne o voință existențială, o manieră de a se alege pe sine, de a se situa în mijlocul opresorilor sau al oprimaților. Mai mult

decît atît, dacã revenim de la *Critique* la *L'Être et le Néant*, fiecare gest și fiecare judecată de-a noastră exprimă raportarea la Ființă, prin intermediul căreia conștiința singulară și-a determinat destinul total. Sartre nu își trăda deci propria filosofie, ci dimpotrivă o dădea la iveală (și îi dovedea terorismul) atunci cînd, constatînd care e atitudinea mea în mai 1968, m-a declarat "nedemn de a preda". Restul interviului, adică denunțarea generalului de Gaulle și a mea, ține de o literatură proastă și poate de o veleitate de distrugere a adversarului, în care Sartre vrea să-l concureze pe Marx, un rival de altfel serios într-un asemenea joc. Ceea ce e clar e faptul că Sartre nu îmi acordă prezumția de nevinovăție: tot așa cum mai demult el scrisese că anticomuniștii sînt niște potăi, el considera că opoziția la mișcarea din Mai 1968 mă așeza printre cei pe care el nu îi poate, pe care nu trebuie să îi urască sau să-i combată, așa cum urăști sau combați răul. În opinia sa, pentru a critica comunismul trebuie să te situezi de aceeași parte cu el; pentru a-i critica pe studenți și pe Cohn-Bendit, trebuie să te situezi de partea lor.

Teoria comprehensiunii expusă în *Critique* servește drept fundament acestei interpretări militante. Pînă la urmă, erorile transformării unei filosofii a eliberării umane într-o filosofie a violenței, erori pe care psihanaliza le-ar putea explica, ies la iveală. Calificîndu-i pe anticomuniști drept potăi, Sartre le răpește umanitatea. Să fie oare omul Sartre sau filosoful Sartre cel care se exprimă cu o asemenea agresivitate, refuzînd să îl înțeleagă pe celălalt în alteritatea sa și considerînd că e imposibil ca adversarii săi să fie oameni de bună credință? Să fie omul sau filosoful cel care scrie elogiile doar sub forma necrologului? Filosofia sa are vreun alt țel în afară de justificarea acestui fel de a fi, ori e ea, cel puțin în parte, derivată din acesta? Nu voi discuta aici asemenea chestiuni: mă voi

mulțumi să analizez relația, care nu lasă loc de îndoială, dintre filosofia terorii și terorismul în acțiune, susținute în numele unui umanism întemeiat pe simpla prezență în fiecare a unui neant creator, a unei libertăți totale și imperceptibile.

Nici amintirile din tinerețe, nici misterul omului nu explică interesul meu pentru *Critique*. Adevărul e că punctele noastre de plecare, referințele noastre, dascălii noștri, problemele care ne frământau sînt în mare măsură identice. Există în *L'Être et le Néant* reminiscențe din *Introduction à la philosophie de l'histoire*. Dacă, folosind propriul său limbaj, *Introduction* rămînea la *ontic*, ea analiza totuși structurile acțiunii umane în istorie într-un stil comparabil cu cel folosit de Sartre în *L'Être et le Néant*, și într-o măsură și mai mare, în *Critique*. Relativismul percepției și al comprehensiunii istorice — considerat esența tezei mele — a fost accentuat de către Merleau-Ponty în *Humanisme et terreur* pentru a propune o interpretare a dreptății politice, interpretare pe care de altfel o recuz. Sartre insistă în schimb pe înrădăcinarea comprehensiunii istorice într-un subiect el însuși istoric; el trage de-aici concluzii opuse concluziilor mele: acolo unde eu văd o condamnare a maniheismului și un apel la recunoașterea celui alt în propria sa alteritate, Sartre vede un motiv valabil, constrîngător, de a se transforma în judecător al viilor și morților. Pentru el nu e de ajuns că colonizatorii au oprimat sau exploatat, e necesar ca ei să fie definiți cu toții prin voința de opresiune și exploatare.

Această problematică a istoriei, a cunoașterii și a acțiunii în istorie, ține oare de trecut? Lăsînd de o parte timpul scurs, vîrsta noastră, risc — după cum mi se spune — să ajung un fel de Trissotin și, ceea ce e și mai rău, un Trissotin care se luptă cu un monument, cu o glorie națională. Cine se îndoiește că în această carte "enormă" s-au strecurat multe prostii? La ce bun

să mai argumentezi așa ceva? Mult mai bine ar fi deci să dai la o parte această zgură și să citești sutele de pagini pline de bogăție, care — rînd pe rînd — iluminează, plictisesc, te instruiesc ori te fascinează. E posibil; totuși, o asemenea atitudine nu e lipsită de o oarecare doză de dispreț. Nici un studiu serios în franceză nu a fost consacrat pînă în prezent *Criticii*, deși comentariile controverselor dintre Sartre și Lévy-Strauss nu lipsesc. Nu cred deci că acest dialog "liberal" (în care trebuie să-l înțelegi pe celălalt, chiar și atunci cînd reciprocitatea este antagonică) ar fi străin de propria mea persoană, ba chiar îl consider drept o dovadă de prietenie sau o expresie a ceea ce, în propria mea etică, se cheamă fidelitate. De patruzeci de ani încoace, nu am mai purtat acele dialoguri directe pe care le-a relatat Simone de Beauvoir și care se terminau cu formula "*mon petit camarade...*". Sartre nu mai simte deloc nevoia să își pună ideile la încercare; probabil că el nici nu va citi comentariile mele ori nici nu va căuta să le înțeleagă. Ce contează? Pentru mine a devenit o plăcere deosebită să conversez cu un interlocutor deopotrivă prezent și absent.

Simone de Beauvoir scrie undeva că înainte de războiul din 1939, într-o vreme cînd ea însăși și Sartre nu erau interesați prea mult de politică, ei doi nu așteptau nimic de la reformele parțiale sau progresive și își puneau speranța (atunci cînd se abandonau speranței) într-o bulversare globală, subită, violentă, pe scurt într-o Revoluție (oricare ar fi sensul acestui cuvînt)¹. Odată aleasă tabăra Revoluției, Sartre se condamna singur la un dialog paradoxal și inevitabil cu partidul comunist și cu marxismul. În Franța, cel puțin pînă în anii din urmă, nu exista alt partid dedicat Revoluției, altă filosofie a Revoluției, iar partidul Revoluției degradase această filosofie în marxism-

leninism. E vorba de o situație ce avea totuși și câteva avantaje, întrucât incompatibilitatea dintre existențialism și materialismul vulgar justifica cooperarea, dar excludea adeziunea: fraternitate deci, dar fără teroare. În orice caz, marxismul, cel puțin cel al lui Marx, i se impunea lui Sartre ca filosofia Revoluției la care el trebuia să se refere din moment ce părasea reflecția solitară și lua parte, ca oricare altul, la lupta pentru libertate.

În ciuda unei opinii curente, filosofia din *L'Être et le Néant*, incompatibilă cu marxism-leninismul, nu excludea "parti pris"-ul revoluționar. Dimpotrivă, mi se pare că, așa cum e ea dezvoltată în *L'Être et le Néant*, concepția despre libertate a lui Sartre conduce în chip dialectic la o filosofie a Revoluției.

Libertatea în forma în care este ea analizată în *L'Être et le Néant*, dar mai cu seamă în *Matérialisme et révolution*, este întotdeauna în situație. Desi situația însăși nu e definită ca atare decât prin intermediul proiectului, acesta se confruntă totuși în anumite cazuri chiar cu situația pe care el a definit-o...: "situația, produs comun al contingenței 'în sine'-lui și al libertății, este un fenomen ambiguu în care 'pentru sine'-lui îi este imposibil să discearnă aportul libertății și al existentului brut... Iată-mă la picioarele unei stînci ce mi se pare 'neescaladabilă'. Asta înseamnă că stîncă îmi apare în lumina unei ascensiuni proiectate — al unui proiect secundar deci, care își află sensul plecînd de la un proiect inițial, adică de la propria mea fîntă-în-lume. Dar, pe de altă parte, ceea ce libertatea mea nu poate decide este dacă stîncă 'de escaladat' se va preta sau nu escaladării. Asta face parte din fînta brută a stîncii. Totuși, stîncă nu își poate manifesta rezistența față de escaladare decât dacă ea este integrată de către libertate într-o 'situație' a cărei temă generală este ascensiunea. Pentru turistul simplu ce se plimbă pe drum și al cărui proiect liber este simpla ordonare estetică a peisajului, stîncă nu se descoperă nici ca escaladabilă, nici ca non es-

caladabilă: ea se manifestă doar ca frumoasă sau urâtă. E deci imposibil să determini în fiecare caz în parte ceea ce revine libertății și ceea ce revine ființei brute a 'pentru sine'-lui². Datul în sine ca rezistență sau ca ajutor nu se revelă decît în lumina libertății proiectoare" (*L'Être et le Néant*, p. 568). Desigur, stîncă nu se revelă neescaladabilă decît celui care vrea s-o escaladeze. "Omul nu întîlnește un obstacol decît în cîmpul libertății sale" (ibid., p. 569). Se poate chiar spune că libertatea implică contrarietatea în măsura în care nu acționăm decît surmontînd obstacole, în măsura în care nu facem (ceva) decît acționînd asupra lucrurilor. Nefiind o constrîngere venită din afară, libertatea, tocmai pentru a da sens unei situații, se exercită doar în situație, altfel zis într-un mediu al "în sine"-lui și al materialității (ce îmi limitează puterea) și al altuia prin care devin altul decît mine, înstrăinat. Acest mediu de înstrăinare, așa cum e el descris de către Sartre în *L'Être et le Néant* comportă trei straturi, ustensilele deja semnificate (care nu își capătă semnificația de la proiectul meu³), semnificația-deja-a-mea⁴ (naționalitatea, rasa, aspectul fizic) și în sfîrșit Celălalt, adică "centrul de referință la care trimit semnificațiile".

Existența Celuilalt "aduce o limită de fapt libertății mele... Iată-mă, într-adevăr, evreu sau arian, frumos sau urît, ciung etc." (ibid., p. 606). Această ființă-evreiască o suport, ea îmi este impusă prin intermediul celuilalt. "În acest fel, ceva din mine — potrivit acestei noi dimensiuni — există ca un dat, cel puțin pentru mine, întrucît această ființă care sînt eu este suportată, nu trăită... Totuși, nu pot în nici un fel să mă simt evreu sau să mă simt minor ori paria; eu pot reacționa chiar împotriva acestor interdicții, declarînd că rasa, de pildă, este o simplă fantasmă colectivă și că doar indivizii există. Așa dau, dintr-o dată, peste înstrăinarea totală a propriei persoane..." (ibid., p. 607).

"În sine"-le, lucrurile ne limitează puterea: doar ceilalți

ne limitează libertatea⁵. Limita e aici luată într-un sens relativ: apărarea venită din exterior, "restaurantul interzis evreilor" "nu se încarnează în universul meu și nu își pierde⁶ forța proprie de constrângere decât în limitele propriei mele alegeri și în funcție de preferința mea — de fiecare clipă — pentru viață și nu pentru moarte sau, dimpotrivă, în funcție de considerarea, în anumite cazuri particulare, a morții ca preferabilă anumitor tipuri de viață, etc." (p. 607-608). și, puțin mai jos, "...singurele limite pe care o libertate le înfîlnește, ea le găsește în libertate. La fel cum, pentru Spinoza, gîndirea nu poate fi limitată decât de gîndire, tot astfel libertatea nu poate fi limitată decât prin intermediul libertății, iar limitarea sa provine, ca finitudine internă, din faptul că ea nu poate să nu fie libertate, adică din faptul că ea se condamnă să fie liberă și, ca finitudine externă din faptul că fiind libertate, ea este pentru celelalte libertăți ce o percep în mod liber, în lumina propriilor lor scopuri" (p. 608). După părerea mea, *Critique* nu adaugă alte limite ontologice libertății mele, deși ea accentuează limitarea puterilor *praxisurilor* în lumea socială a înstrăinării.

Conceptele utilizate în *Critique* apar deci în marea lor majoritate în *L'Être et le Néant*. Dacă noțiunea de ustensile sau de instrumente nu mai ocupă același loc în *Critique*, totuși ideea e exprimată în alți termeni (materialitatea, mașinile). Lumea este, pentru "pentru sine", o lume de sarcini ce trebuie asumate. De aici și raportul dintre mijloc și scop, "o legătură în izolare,... un raport inercial într-un cadru dinamic" (p. 250), raport originar întrucît lumea nu ajunge la ființare decât prin intermediul "pentru sine"-lui și este în mod imediat și inseparabil *lucru-ustensil*, mijloc în vederea unei sarcini pe care transcendența "pentru sine"-lui o determină proiectîndu-se către un posibil. Atunci cînd ustensilitatea se evaporă, rămîne lucrul, exterioritatea pură ce trebuie folosită de către savant.

Acestei reități pure sau exteriorități i se opune ființa în lumea "pentru sine"-lui, ce constă în *"evadarea din lume către un dincolo al lumii care este lumea viitoare"* (p. 251). Căutarea viitorului necunoscut devine, în mod direct și necontradictoriu, căutare a viitorului uman sau istoric în *Critique*.

Fără îndoială, anumite analize ontologice păreau să excludă orice optimism. În particular, jocul oglinzilor sau al privirilor ne închide într-o contradicție aparent insolubilă (p. 479-499). *"În acest fel, clătinându-ne fără încetare între fînța-privire și fînța-privită, căzînd dintr-una în cealaltă prin revoluții alternate, sîntem întotdeauna, oricare ar fi atitudinea adoptată, într-o stare de instabilitate în raport cu Celălalt; urmăm idealul imposibil al aprehensiunii simultane a libertății și a obiectivității sale; ca să folosim termenii lui Jean Wahl, ne aflăm față de Celălalt fie în stare de transcendență (atunci cînd îl aprehendăm ca obiect și îl integrăm în lume), fie în stare de trans-ascendență (atunci cînd îl resimțim ca pe o transcendență ce ne depășește); dar nici una din aceste două stări nu îi e suficientă sieși; iar noi nu ne putem niciodată plasa în mod concret pe un plan de egalitate, adică pe planul în care recunoașterea libertății celuiilalt ar anula recunoașterea din partea Celuiilalt a libertății noastre"* (subl. m., R.A.) (p. 479). Această imposibilitate ontologică nu e totuși echivalentă cu o imposibilitate practică: nu pot să recunosc în Celălalt un subiect fără să mă transform pentru el în obiect, nici să-l tratez ca obiect fără ca el să-mi scape ca subiect. Condițiile practice ale reciprocității non-antagonistice, indicate mai sus, se situează la un alt nivel și nu contrazic în mod riguros alternativa subiect-obiect; reciprocitatea non antagonistică se dezvoltă eventual în *facere și acțiune*, în timp ce excluderea recunoașterii reciproce și simultane afectează schimbul privirilor.

În sfîrșit, conceptul de *comprehensiune* pe care *Critique*

îl definește în termenii următori — pentru a sesiza sensul unei conduite umane trebuie să dispui de ceea ce psihiatrii și istoricii germani au numit "comprehensiune" — apare și el în *L'Être et le Néant* (p. 548). Întrucît "pentru sine"-le este definit ca proiect, evadare către diverse forme de posibil, realizare a unor sarcini, comprehensiunea (în sensul banal al termenului) Celuilalt care face și acționează se referă în mod evident la scopul care îl determină, fie și prin neființa sa actuală. Cuvîntul "a înțelege" figurează o singură dată între ghilimele în text (p. 548).

Sartre ajunge să compare teoria sa despre alegerea originară prin care fiecare se alege pe sine⁷ (a caracterului său "inteligibil", ca să reluăm conceptul kantian care îl fascina în tinerețe) cu concepția leibniziană. El se străduie să facă inteligibile cele două aspecte, în aparență contrare dar complementare ale acestei alegeri totale. Pe de o parte, el afirmă că *"proiectul meu ultim și inițial — întrucît el este deopotrivă și unul și celălalt — este, așa cum vom vedea, întotdeauna schița unei soluții a problemei ființei. Dar această soluție nu e mai întîi concepută și mai apoi realizată: noi înșine sîntem această soluție, noi o facem să existe prin angajarea noastră și nu am putea deci să o sesizăm decît trăind-o. Sîntem, în acest fel, întotdeauna prezenți pentru noi-înșine, dar tocmai pentru că sîntem întotdeauna prezenți, nu vom putea spera să avem o conștiință analitică și detaliată a ceea ce sîntem"* (p. 540-541). Alegerea mea-însumi este deci deopotrivă totală și non susceptibilă să fie cunoscută de către mine deși "lumea ne transmite în chip exact, prin articularea sa, imaginea a ceea ce sîntem" (p. 541). Pe de altă parte, afirmă Sartre, dacă *sîntem* propria noastră alegere, atunci aceasta nu ar putea fi definitivă fără a ne lipsi de propria noastră libertate. De asemenea, cu toate că sîntem "în mod perpetuu angajați în alegerea noastră", sîntem *"în mod per-*

petuu conștienți de faptul că noi-înșine putem inversa într-o clipă această alegere, căci proiectăm viitorul prin însăși ființa noastră și îl măcinăm în mod perpetuu prin libertatea noastră existențială... perpetuu amenințați de aneantizarea alegerii noastre actuale — și prin urmare, amenințați să devenim alții decât sîntem” (p. 543). E vorba de o alegere absolută, dar fragilă întrucît ea nu aservește libertatea la care sîntem toți condamnați. Nu revenim totuși astfel la separația carteziană a clipelor, care ar face ca alegerea mea actuală în momentul T să nu poată acționa asupra alegerii mele din momentul T_1 . Dar noua alegere, care o răstoarnă pe cea precedentă, sparge continuitatea timpului și dă astfel naștere clipei *”mărginite de un dublu neant și care este în acest fel o fisură în unitatea ex-statică a ființei noastre”*. *”Tocmai pentru că e liberă și perpetuu reluată de către libertatea mea, alegerea mea are ca limită libertatea însăși, adică ea este amenințată de spectrul clipei”*.

Sartre confruntă apoi această analiză a libertății și a alegerii existențiale, cu cea a lui Leibniz pentru a regăsi prioritatea existențială a existenței asupra esenței. Gestul lui Adam angajează întreaga persoană a lui Adam — în această privință Sartre e de acord cu Leibniz — dar gestul lui Adam, în opinia lui Leibniz, rezultă din esența lui Adam; după Sartre, Adam nu e responsabil pentru acesta⁸. Dacă esența lui Adam este un dat pentru el, atunci necesitatea înlocuiește libertatea. Adam nu se definește nicidecum printr-o esență..., ci prin alegerea scopurilor sale, prin apariția unei temporalizări ex-stactice care nu are nimic comun cu ordinea logică. Prin urmare, ordinea explicației psihologice pentru Leibniz este din trecut către prezent, în timp ce pentru Sartre interpretarea pleacă din viitor (p. 548); de aici decurge o opoziție pe care *Critique* o formulează într-un limbaj modificat: *”...comprehensiunea unui act plecînd de la scopurile sale originare instituite de către liber-*

tatea 'pentru sine'-lui nu este o înțelegere [*intellection*]"⁹ (p. 548). În *Critique*, el substituie explicația sau deducția înțelegerii (*intellection*). Ideea principală a comprehensiunii rămîne aceeași. "Vederea proiectului total îngăduie 'înțelegerea' structurii singulare luate în considerare" (ibid.), fără ca singularul să se deducă din ansamblu, fără ca alegerea totală să determine fiecare alegere în parte, sau să excludă unele decizii voluntare aflate în opoziție cu scopurile fundamentale alese.

Cele două caracteristici pe care psihiatrii și istoricii germani le atribuiseră comprehensiunii — interpretarea unui act sau a unei conduite prin scopurile sale, interpretarea unei idei, a unui act sau a unei conduite printr-un ansamblu și o totalitate — sînt reținute de către Sartre în *L'Être et le Néant*, el utilizînd în mod spontan termenul de înțelegere și de comprehensiune pentru a desemna această interpretare a unei conduite prin țelurile sau prin proiectul său global.

În schimb, conceptele de dialectică și Rațiune dialectică¹⁰ nu figurează în *L'Être et le Néant*. E vorba mai curînd de o inovație de vocabular decît de una de fond. Dialectica nu este decît un alt nume dat unui aspect al "pentru-sine-praxis"-ului sau al comprehensiunii praxisului. "Pentru sine"-le din *L'Être et le Néant* era tot atît de dialectic ca și *praxisul* din *Critique* întrucît dialectica se definește la o extremitate prin proiect, iar la cealaltă, prin totalizare, proiectul presupunînd *situația* care, la rîndu-i, nu e *totalizată* decît în lumina proiectului. În ceea ce privește trecerea de la dialectică la Rațiune dialectică, ea se explică prin definirea inițială a Rațiunii: "Nimeni — nici măcar empiriștii — nu a numit Rațiunea o simplă ordonare — de orice fel ar fi aceasta — a gîndurilor noastre. În orice 'raționalism' e necesar ca această ordonare să reproducă sau să constituie ordinea fîntei. Iată de ce Rațiunea e un anumit raport al cunoașterii și al fîntei. Din acest punct de vedere, dacă raportul

dintre totalizarea istorică și Adevărul totalizant trebuie să poată exista și dacă acest raport este o mișcare dublă în interiorul cunoașterii și în interiorul ființei, va fi legitim să numim această relație dinamică Rațiune”(Critique, préface, p. 10). Potrivit acestei definiții, ideea de Rațiune dialectică adaugă ideii de dialectică un singur element nou, și anume relația esențială dintre gândire și obiectul său.

Tentativa sartriană, așa cum o interpretez eu, apare ca o transfigurare ontologică a ceea ce psihiatrii și istoricii germani prezintă drept un mod specific de aprehensiune a realității umane. Desigur, teoria comprehensiunii deriva ea însăși dintr-o ontologie, indiferent că era vorba de cea a lui Vico (omul nu cunoaște în mod deplin decât ceea ce face) sau de cea a lui Hegel (dialectica cunoașterii reproduce dialectica ființei, și una și cealaltă fiind dialectici ale Ideii). Dar un Jaspers, un Dilthey, un Max Weber vorbesc despre comprehensiune, ca modalitate a cunoașterii omului de către om, fără a presupune sau a necesita o ontologie, fără a opune unei Rațiuni o alta. Sartre, în schimb, pornește de la teoria neokantiană sau semi-¹¹ pozitivă a comprehensiunii pentru a ajunge la o ontologie. Cu toate acestea, cele două proiecte — adică evidențierea specificității comprehensiunii în științele umane sau în antropologie și, respectiv, evidențierea relațiilor specifice dintre gândire și obiectul său — rămân distincte.

Ceea ce nu înseamnă că ele ar fi și separabile. Specificitățile cunoașterii umanului, presupunând că ele pot fi discernate, nu țin de o voință arbitrară a subiectului, ele decurg, într-o manieră sau alta, din ființa proprie a obiectului. Cel de-al doilea proiect, așa cum e el urmat de către Sartre, depășește exigențele primului proiect și îl conduce pe autor către niște dificultăți probabil insurmontabile¹².

Ce consecințe are pentru teoria epistemologică a comprehensiunii cel de-al doilea proiect, ontologia *finței dialectice* ca fundament al cunoașterii dialectice? Fără a insista prea mult asupra acestui subiect ce va fi tratat în volumul următor, vom face totuși câteva observații.

Sartre caracterizează dialectica, provenită din "pentru-sine" și *praxis*, prin proiect, totalizare, *singularitatea* experienței și a situației. El vrea deci să ne spună că trebuie evitate toate comparațiile, generalitățile, conceptele și cuantificarea, adică toate demersurile comparabile cu cele din științele naturale (și cu cele proprii Rațiunii dialectice) care ar putea anula sau denatura sensul propriu al unei anumite Revoluții, singularitatea unei anumite ideologii sau a unei anumite culturi. Totuși, nimic nu îl împiedică pe Sartre, în cadrul propriei sale filosofii, să reîntegreze demersurile Rațiunii analitice în științele umane. Aceste demersuri devin legitime și necesare în măsura în care exteriorizarea interiorității, înstrăinarea *praxisului*, cvasi-obiectele sau instituțiile pietrificate dau realității o structură apropiată de cea a lucrurilor. Lui Sartre îi e astfel de ajuns să traseze limitele acestei cunoașteri analitice, provenite din dialectică și subordonată ei¹³.

Tot astfel, refuzul sartrian al explicațiilor cauzale în științele umane derivă dintr-o concepție "realistă", metafizică despre cauzalitate. Și în acest caz, i-ar fi de ajuns să admită o cvasi-cauzalitate și să tolereze o cunoaștere ce vizează regularitățile și nu — ca în cazul interpretării sale date comprehensiunii — totalitatea, singularitatea și noutatea.

Sartre are despre Rațiunea analitică și despre obiectele științei naturale o reprezentare școlărească, aproape caricaturală. Descompunere, compunere, deducție, iată ce

sugerează el ca proceduri ale Rațiunii analitice, proceduri ce elimină perceperea singularului, a noului, a ansamblului sintetic¹⁴. Or, fără îndoială, natura fizică nu explică nicidecum conștiința mea capătăată, *hic et nunc*, despre curcubeul aflat deasupra munților Lubéron, dar ea explică condițiile (necesare și/sau suficiente) în care apare un curcubeu. La fel, nici o psihologie sau antropologie nu explică și nici măcar nu cuprinde experiența mea temporală unică, singulară — calitativ vorbind — despre gama culorilor. Comprehensiunea reține ceva din experiențele trăite de către mine sau de către alții, dar nu reține totul: fiind cunoaștere, ei îi scapă o parte din singularitatea trăită, definitiv dispărută din momentul în care ea a încetat să mai fie prezentă.

Asta nu înseamnă că obiectivarea — proprie oricărei cunoașteri — nu rămîne diferită atunci cînd are ca obiect un electron, respectiv pacientul aflat pe divanul psihanalistului, ori decizia unei căpetenii războinice care elaborează planul unei bătălii. Relația unui element cu întregul, într-un caz, proiectul, deliberarea, alegerea, în celălalt caz, marchează cunoașterea comprehensivă și fac din relația acesteia cu propriul obiect una specifică. Ontologia lucrului pe de o parte, ontologia "pentru sine"-lui sau a *praxisului*, pe de alta, cristalizează distincția epistemologică sub forma unei antiteze, a unei excluderi reciproce, incompatibile cu dezvoltarea efectivă a cunoașterii despre lume și despre om.

Se va obiecta că reducînd dialectica (adică o caracteristică a realității) doar la expresia proiectului și a totalizării prin intermediul căreia se definește *praxisul*, se ignoră două alte trăsături ale realității dialectice: și anume contradicțiile, negarea și negarea negației pe de o parte, sensul ultim al totalizării — al celei istorice și al Adevărului totalizant — pe de alta. Așa cum am spus, de fapt, atunci cînd am discutat tezele

lui Engels despre dialectica naturii, Sartre raționează uneori ca și cum relațiile dialectice nu ar necesita nicidecum un *praxis*, un proiect, libertatea, ci s-ar reduce la o mișcare ale cărei rezultate ar fi contradictorii (ori s-ar opune pur și simplu unele celorlalte). Am mai spus că această concesie făcută marxism-leninismului nu e deloc pe gustul meu. Dialectica biologică a lipsurilor, a nevoii și a negării nevoii prin prelevări din lumea exterioară oferă exemplul unei dialectici a totalităților organice, nu a *praxisurilor*.

Dacă această dialectică derivă din Rațiunea dialectică, atunci ajungem la concluzia absurdă potrivit căreia știința care explică în mod analitic această dialectică (chiar și în cadrul unei analize de sistem sau într-o analiza cibernetică) e lipsită de propriul obiect. *A fortiori*, o dialectică a naturii ori nu provine din Rațiunea dialectică, și în consecință nu aparține aceleiași categorii ca și dialectica umană, ori ea provine din Rațiunea dialectică, ceea ce înseamnă că știința analitică a naturii e cea care a adus-o la lumina zilei și tot ea e de ajuns pentru a o explica.

Să lăsăm de o parte dialectica naturii și să ne întrebăm dacă nu cumva contradicțiile ocupă un loc central în dialectica sartriană. Dacă contradicția se identifică cu negația, atunci e de la sine înțeles că dialectica trece de la o contradicție la alta sau că *praxisul* neagă situația pe care o percepe, delimitează, determină prin chiar actul evadării sale într-un viitor non-existent. Societățile primitive sînt lipsite de această negație care le sărăcește, le paralizează și le închide într-o istorie repetitivă. Dar, neglijînd chiar și distincția dintre propozițiile contradictorii și conceptele sau ideile incompatibile, contrare, nu mi se pare că esența dialecticii implică existența unui raport logic între ceea ce este negat (sau neantizat) și conținutul întotdeauna nedefinit al proiectului. Dialectica sartriană, atunci

cînd atinge nivelul istoriei devine luptă, negare reciprocă a claselor: opresori și oprimați, colonizatori și colonizați, fiecare dintre aceste ansambluri — care reprezintă parțial, o serie, parțial, un grup — se afirmă prin opoziție, devine serie-obiect căpătîndu-și unitatea de la privirea celuilalt, și respectiv grup — creîndu-și unitatea printr-o voință comună de a surmonța acest statut în și prin luptă. Istoria, întronare a Adevărului, pe care cel de-al doilea volum ar trebui să-l reconstituie, ar pune în mișcare universalele, analizate în primul volum, care se descoperă într-o dialectică statică și aparent repetitivă întrucît "pentru sine"-le se împotmolește în chip necesar, datorită unei necesități contingente, în practico-inert și întrucît grupul, pentru a supraviețui, se organizează, organizația suscitînd instituția și suveranitatea.

Seriile și grupurile¹⁵ se opun unele celorlalte nu ca propoziții contradictorii, ci ca maniere de a fi ale individului în colectiv, ale cărui caracteristici pot fi considerate drept contrarii. Sartre mizează, fără îndoială, pe antiteze conceptuale — *activitate/pasivitate*, "*pentru sine*"/"*în sine*", *praxis/inerție*, *axis/praxis*, *interioritate/exterioritate*, *serie/grup*, *subiect/obiect*, "*pentru sine*"/"*pentru celălalt*". Unele din aceste opoziții au o rezonanță tipic hegeliană: așa sînt de pildă exteriorizarea interiorului și interiorizarea exteriorului. "Pentru sine"-le se exteriorizează în materialitatea care îi furnizează imaginea propriului său act, gravat în lucruri și desfigurat. Dar aceste opoziții nu constituie decît o descriere a ființei-în-lume, a "pentru sine"-lui socializat în lumea obiectelor. Această descriere fenomenologică nu există în *L'Être et le Néant*, dar era cerută de dialectica "pentru sine"-lui și a "pentru celălalt"-ului (relație reciprocă în aceeași măsură în care e și o opoziție). "Pentru sine"-le din care fiecare *celălalt* face — privindu-l — un obiect, un cvasi "în sine" se prelungește într-o dialectică a

colectivelor, a diferitelor maniere în care "pentru sine"-le este sau acționează împreună cu ceilalți.

Iată de ce aş ezita să subscriu observației pe care Lawrence Rosen o face în excelentul său articol¹⁶ scriind că "only when events pose a contradiction is history made". Există istorie imediat ce "pentru sine"-le constituie — în lumea pluralității și a materialității — o perpetuă posibilitate de negație, de ruptură, de creație. Ceea ce se opune istoriei este repetiția. *"Omul nu ar trebui să fie definit prin istoricitate — întrucât există societăți lipsite de istorie — ci prin posibilitatea permanentă de a trăi în chip istoric rupturile care bulversează uneori societățile repetitive. Această definiție este în mod necesar a posteriori, adică ea se naște în sînul unei societăți istorice și este în sine rezultatul unor transformări sociale. Ea revine însă și se aplică apoi societăților lipsite de istorie în același fel în care istoria însăși revine asupra acestora pentru a le transforma — mai întâi, din exterior, apoi, în și prin interiorizarea exteriorității"* (Questions, p. 103 - 104, nota). Istoria nu se naște din contradicție ci din permanenta posibilitate de negare și de depășire. Această negare rezultă, în necesitatea sa contingentă, din ființa-în-lume și din conștiința condamnată la libertate, aservită în mod liber și liberă în mod servil. Mișcarea negării negației prin "pentru sine" se manifestă deci printr-o serie de opoziții, de termeni contrari destinați să desemneze, să descrie, să cuprindă înstrăinarea libertății și libertatea în înstrăinare, contingentă necesității și necesitatea contingenței, exteriorizarea interiorității și interiorizarea exteriorității, circularitatea praxisurilor. Mișcarea "pentru sine"-lui se exprimă, se revelă într-o acțiune reciprocă a termenilor contrari. În acest sens, contrarietatea dacă nu chiar și contradicția se inseră în inima dialecticii fără ca astfel aceasta să înceteze să aibă drept origine

și drept condiție unică *praxisul*, alteritatea, materialitatea și poate, pentru a întemeia violența istoriei, raritatea.

Din această dialectică a contrariilor (sau a "pentru sine"-lui, a alterității, a materialității și a rarității) nu rezultă în acest moment al analizei (sau al experienței critice) nici o progresie, nici o mișcare progresivă. Dacă cititorul poate avea o impresie diferită, ea rezultă din folosirea termenului totalizare care are, într-adevăr, sensuri multiple.

Fiecare conștiință totalizează câmpul percepției sale sau al acțiunii sale, fiecare *praxis* totalizează, din *punctul său de vedere*, ansamblurile cărora le aparține. Structura unei organizații, a unei relații de înrudire sau a unei armate este alcătuită din structura pietrificată a relațiilor dintre indivizi, din inerția strecurată în conștiințe, nu fără ca fiecare dintre ele să își asume în mod liber propria înstrăinare sau propriile funcții și să totalizeze în felul său ansamblul neîncetat totalizat și detotalizat (e vorba de o totalitate non-organică pe care fiecare conștiință o totalizează fără ca aceste totalizări multiple să constituie o totalitate inertă și definitivă). Totalizarea realizată prin intermediul "pentru sine"-lui sau al *praxisului* se reduce deci, în limbaj nesartrian, la o percepere globală; însă chiar pluralitatea perceperilor globale e suficientă pentru a arăta și a demonstra caracterul parțial al fiecăreia dintre ele. Totalizarea Istoriei, din această perspectivă, nu ar putea fi decît o totalizare a *unei istorii*. Prin definiție, istoricul nu reține totul, gemetele victimelor se pierde în uitare la fel ca și trufia învingătorilor; experiența trăită este unică, imperceptibilă, mai bogată decît toate conceptele și mai precisă decît toate triumfurile: așa sînt bucuria mea dintr-o zi a copilăriei ori disperarea mea în clipa morții unei ființe iubite — toate acestea nimeni nu mi le va reține și de ce oare ar merita ele să fie salvate? Nici o

sinteză nu va reuși vreodată să lege singularitatea persoanei și Istoria universală.

Atunci cînd Sartre definește marxismul ca "totalizarea cunoașterii", e oare vorba de aceeași totalizare? Nu e vorba de întregul sau de totalitatea cunoașterii. Nici o conștiință nu domină și nu integrează toate cunoașterea dobîndită de oamenii timpului său. Ceea ce filosofia marxistă ar trebui, potrivit acestei formule, să aducă este sistemul de concepte sau metoda sau modul de gîndire care ar permite unei conștiințe să perceapă semnificațiile majore și unitatea cunoașterii proprii unei epoci. E oare această totalizare posibilă, dată fiind nu numai imensitatea, ci și dispersarea cunoașterii? E, în orice caz, cert că marxiștii nu realizează o asemenea totalizare, în vreme ce non-marxiștii, anglo-americanii în particular înțeleg prin filosofie analiza limbajului științific sau a limbajului cotidian, atribuind de asemenea uneori reflecției despre existența umană statutul înțelepciunii. Marxismul hegelianizat, ce se încarnează — ca expresie personală — și în marxismul existențialist al lui Sartre, ocupă un loc pe scena contemporană, ce se lărgește oarecum în anumite circumstanțe favorabile, adică atunci cînd evenimentele (exterioritatea) îi atrag către marxism pe intelectualii ce dau înapoi în față adeziunii la marxism-leninism.

Totalizarea Istoriei e oare legată de primul ori de cel de-al doilea sens? Ea se situează, mi se pare, între cele două sensuri întrucît ea adaugă primului (=perceperea globală datorată unei conștiințe; este deci vorba de o percepere globală și parțială) experiența, analizată în *L'Être et le Néant*, a reluării trecutului. Sensul trecutului provine întotdeauna din prezent, din propriul meu prezent, adică din viitor, întrucît doar acesta, proiectul meu dă calitatea ființei mele actuale. Într-adevăr, Sartre stabilește un fel de omogenitate, de înrudire esențială între cunoașterea de sine și cunoașterea istorică prin inter-

mediul propriului meu trecut, al celorlalți și al trecutului nostru comun înscris în "spiritul obiectiv" care se află în mine așa cum și eu mă aflu în el. *"Într-adevăr, doar eu pot să decid în fiecare moment care e importanța trecutului: nu discutînd, deliberînd și apreciînd în fiecare caz particular importanța cutărui sau cutărui eveniment anterior, ci proiectîndu-mă către scopurile mele, îmi salvez trecutul și decid prin acțiune care e semnificația sa"* (*L'Être et le Néant*, p. 579). Sau: *"...ordinea alegerilor mele în privința viitorului va determina o ordine a trecutului meu... Trecut viu, trecut pe jumătate mort, amintiri, ambiguități, antinomii: ansamblul acestor straturi de paseitate este organizat de către unitatea proiectului meu"* (p. 580-581).

Într-o manieră cel puțin analogă, alegerea de către fiecare în parte a propriului trecut figurează sau prefigurează alegerea istorică. *"Dacă societățile umane sînt istorice, asta nu se întîmplă pur și simplu pentru că ele au un trecut, ci pentru că ele reiau acest trecut, făcînd din el un soi de monument"* (p. 581). Dacă ne reîntoarcem la relația omogenă dintre reluarea activă, trăită a propriului trecut de către fiecare în parte și reluarea trecutului prin intermediul cunoașterii istorice, ne dăm seama că semnificația trecutului e aminată atîta vreme cît istoria însuși continuă. *"Ar fi așadar necesară o istorie umană finită pentru că un anumit eveniment, de pildă luarea Bastiliei să capete un sens definitiv. Nimeni nu neagă, într-adevăr, faptul că Bastilia a fost cucerită în 1789: iată faptul imuabil. Dar trebuie oare să vedem în acest eveniment o răscoală fără urmări, o dezlănțuire populară impotriva unei fortărețe pe jumătate desființate, pe care Convenția¹⁷, doritoare să își creeze un trecut publicitar, a știut să o transforme într-o acțiune plină de strălucire? ...Cel care ar vrea să decidă astăzi cum au stat lucrurile ar uita faptul că istoricul este el însuși determinat istoric, deci că el se istorializează lămurind 'istoria' în lumina proiectelor sale și ale celor ale*

societății căreia îi aparține. Iată de ce trebuie spus că sensul trecutului social este mereu 'amînat' (p. 582). Desigur, moartea transformă ceea ce este trăit în destin. Ceea ce a fost nu poate să nu fi fost. Ceea ce a fost devine astfel fapt brut, imuabil: Bastilia a fost cucerită la 14 iulie 1789; Ioan fără de Țară a trecut pe aici. Dar Richelieu, Ludovic al XV-lea, bunicul meu, — transcendențe transcendate, obiecte pentru conștiințe — nu au căpătat în acest fel un sens definitiv; ei au pierdut libertatea, capacitatea proiectului, ei nu mai pot rezista semnificației pe care li le vor da niște subiectivități. Însă aceste subiectivități își păstrează libertatea. Tot așa, după moartea mea, propria viață, devenită destin, rămîne și ea în suspensie, amînată, căci răspunsul la întrebarea "care va fi în definitiv destinul istoric al lui Robespierre?" depinde de răspunsul la întrebarea prealabilă "are istoria un sens?" (adică "trebuie ea să se împlinească sau doar să se încheie?"). Această chestiune nu este rezolvată — ea este poate insolubilă — întrucît toate răspunsurile date (inclusiv cel idealist "istoria Egiptului este istoria egiptologiei"¹⁸) sînt ele însele răspunsuri istorice.

Comprehensiunea trecutului prin referire la viitorul dorit, istoricitatea societăților datorată reluării neîncetate a trecutului prin intermediul prezentului ce tinde către viitor, datorată de asemenea evocării morților de către cei vii, transfigurarea semnificativă a faptului brut în lumină unui alt prezent, trăit și dorit, în sfîrșit, efortul pe care îl face istoricul pentru a păstra caracterul de alegere și de proiect al trecutului, deci pentru a nu ignora faptul că trecutul a fost viitorul actorilor și că aceștia și-au făcut, intenționat ori nu, propriul viitor — devenit trecutul nostru — această descriere ce poate fi regăsită atît în *L'Être et le Néant*, cît și în *Introduction* justifică unul din cele două sensuri ale Rațiunii dialectice și un anumit raport dintre cunoaștere și ființă (în speță, ființa ființei istorice).

În schimb, imposibilitatea unei semnificații definitive, imposibilitatea chiar a unei totalizări care să nu fie situată, parțializată, pare să rezulte din aceeași analiză. Pentru a trece de la *comprehensiunea* psihiatrilor și a istoricilor germani (care, reținând proiectul și totalizarea, nu dau o *explicație* mecanică, adică nu determină prezentul plecînd de la trecut, ci utilizează dublul demers regresiv-progresiv) la *Rațiunea dialectică* e necesar să se adauge totalizării istorice Adevărul totalizant. Sau, pentru a relua expresia utilizată în alte împrejurări, e necesar ca inteligibilitatea istoriei să ajungă la totalizarea *unei Istorii*. Or, mișcarea cunoașterii implică mișcarea în interiorul ființei și invers; cunoașterea unei Istorii nu e posibilă decît cu condiția ca Istoria să se unifice în propria sa devenire, ca ea să aibă un sens dacă nu definitiv — dacă ar fi definitiv, libertatea ar dispărea — cel puțin în mod provizoriu definitiv, sau, pentru a vorbi în termenii lui Marx, e necesar ca preistoria să se încheie. Cum lupta de clasă — interpretată în lumină rarității interiorizate, ca opoziție ireductibilă și inexpiabilă dintre opresori și oprimați — constituie motorul resortul, principiul praxeologic al mișcării istorice, atunci nu sfîrșitul exploataării, ci sfîrșitul luptei de clasă, al oprimării e cel care va încheia preistoria și care ne va îngădui să vorbim nu numai de dialectică, ci și de Rațiune dialectică.

Poate că această analiză a trecerii de la *comprehensiune* la dialectică, de la dialectică la Rațiunea dialectică aruncă o lumină nouă, pe de o parte, asupra dialogului dintre Lévi-Strauss și Sartre, iar pe de altă parte, asupra anumitor motive *filosofice* ce explică disensiunile *politice* dintre Sartre și mine.

Anumite opoziții — filosofice și epistemologice — dintre Lévi-Strauss și Sartre sînt și rămîn ireductibile. În orice

societate, oricît de restrînsă ar fi ea, cele cîteva zeci de bărbați și de femei care o alcătuiesc vor găsi un sens al existenței și al lumii doar în propria lor colectivitate: *"...în opinia sa, fiecare din zecile sau din sutele de mii de societăți care au coexistat și s-au succedat de la apariția omului pe pămînt s-a prevalat de o anumită morală — asemănătoare celei pe care și noi o putem invoca — pentru a proclama că în ea — chiar și atunci cînd era vorba doar de o mică hoardă nomadă sau de un cătun pierdut în inima pădurilor — se condensau întreg sensul și toată demnitatea de care e susceptibilă viața umană"* (P.S., p. 329). În măsura în care Rațiunea dialectică se află în căutarea unui Adevăr totalizant al Istoriei, reluînd ambiția hegeliană cu ajutorul unor concepte parțial marxiste, ea devalorizează în mod implicit mii și mii de societăți, milioane și milioane de oameni ce nu vor supraviețui, în interiorul acestui Adevăr totalizant, decît ca niște mijloace, niște antecedente și condiții preliminare ale acestei întronări. Între *postulatul egalei demnități a tuturor societăților* — oricît de inegale au fost ele ca mărime, putere, succes, durată — și *Rațiunea dialectică* — ce atinge un Adevăr totalizant urmînd mișcarea totalizării în act — există într-adevăr o contradicție care nu rezultă dintr-o neînțelegere, ci din alegeri existențiale, ireductibile și incompatibile.

Din această primă contradicție rezultă o a doua care privește atît realul, cît și orientarea cunoașterii ce se dorește a fi științifică. Universalele pe care Sartre le analizează și le descrie fenomenologic, ar putea fi — traduse într-un alt limbaj — acceptate la rigoare de către Lévi-Strauss în măsura în care acest vocabular esoteric se limitează să recunoască prezența colectivelor în indivizi, și simultan modalitățile diverse ale acestei inserții reciproce a indivizilor și a colectivelor. Dar Lévi-Strauss nu se interesează deloc de aceste descrieri cărora Sartre

le acordă un interes extrem, întrucît ele tind să arate inteligibilitatea *întregii* realităţi istorico-sociale, ca şi permanenţa libertăţii în formele extreme de înstrăinare. Avem aici de-a face cu o problemă tipic sartriană, legată de o ontologie a "pentru sine"-lui, dar care e cu totul străină lui Lévi-Strauss. Mai mult decît atît, Sartre înclină să privilegieze cunoaşterea istorică în sensul de cunoaştere a dialecticii, în vreme ce cunoaşterea instituţiilor, a structurilor, a sistemelor de comportament vizează inerţia care a întrerupt provizoriu elanul *praxisului*. La limită, atunci cînd politica devine mai importantă pentru el decît filosofia, Sartre îi acuză pe toţi cei care pun accentul pe structura pietrificată a unei societăţi sau a unui colectiv că slujesc cauzei conservatoare, întrucît uită sau neagă *praxisul* prin intermediul căruia începe să fiinţeze şi se menţine orice societate, şi prin care de asemenea Istoria progresează (graţie negării obiectului inert pe care sociologul empiric îl confundă cu societatea).

Dialogul nu coboară în mod necesar pînă la acest nivel de polemică vulgară. Lévi-Strauss nu neagă experienţa trăită şi perceperea globală a datului prin intermediul conştiinţei, în punctul de plecare şi în cel de sosire al cercetării ştiinţifice. Aşa cum nici Sartre nu neagă regularităţile comportamentale, datoriile şi drepturile, modurile de înrudire, sistemele de comportament, ordinea impusă conştiinţelor, în lipsa căreia nu ar exista decît o multitudine nesfîrşită de acte, dar nu şi un ansamblu totalizabil (fie el şi dispersat într-o pluralitate de colective, ele însele fiind serii şi grupuri). Faptul că aceste colective nu elimină *praxisul*, *proiectul* sau "pentru sine"-le — aşa cum Sartre se străduieşte să arate — nu mi se pare suficient pentru a justifica atîtea eforturi şi atîtea pagini. Nu numai că toate instituţiile (nu în sensul lui Sartre, ci în cel al durkheimiştilor), cutumele, riturile, credinţele, modurile de înrudire şi de muncă

sînt arbitrarare și — în acest sens — sînt emanații ale libertății (chiar dacă ele nu pot fi atribuite unei libertăți personalizate), dar ele diferă în plus de determinismul natural prin aceea că nu își împiedică propria violare; fiecare *praxis* conservă deci, pînă la nivelul cel mai de jos al înstrăinării, pînă în stratul cel mai dens al cooperării sociale capacitatea, cel puțin teoretică (sau ontologică) de a se smulge din propria inerție, așa cum în *L'Être et le Néant* nici o alegere existențială — raportată chiar la ființă — nu întemnița în chip definitiv conștiința, rămasă stăpînă de sine și stăpînă pe posibila sa convertire.

Chiar dacă unul nu exclude experiența trăită, iar celălalt nu exclude structurile (în sens vag), rămîn totuși două opoziții fundamentale: care din cele două Rațiuni dă seama de cealaltă, care din ele aduce o cunoaștere valabilă, științifică? Pe de altă parte, unde se situează ființa pe care cunoașterea trebuie să o atingă pentru a explica realitatea umană, deci atît societățile, cît și istoria¹⁹?

Rațiunea dialectică tinde, așa cum am văzut, să se confunde cu conștiința în mișcarea sa către viitor, ca o neantizare a datului și o proiectare de sine către o neființă care trebuie să fie. Momentul negației — moment decisiv al dialecticii în interpretarea curentă — este deci situat în interiorul "pentru sine"-lui și al *praxisului*, fiind inseparabil de conștiința care se temporalizează, se auto-clădește și aduce la ființă și cunoaștere "în sine"-le. De aici rezultă că gîndirea sartriană atribuie o prioritate "pentru sine"-lui în raport cu "în sine"-le, deci Rațiunii dialectice în raport cu Rațiunea analitică. Cuprinderea globală a datului prin intermediul percepției nu ne poate înfățișa niște relații de exterioritate care să se preteze descompunerii și recompunerii, analizei și deducției, decît prin oprirea proiectului, detotalizarea totalizării și renunțarea la comprehensiune în favoarea explicației.

Faptul că există această prioritate a vieții asupra cunoașterii nu înseamnă că Rațiunea dialectică — ca mod de cunoaștere — ar putea să dea seama de Rațiunea analitică. Mai întâi, primatul Rațiunii dialectice în raport cu cea analitică nu apare în toată puritatea și evidența sa decît la nivel ontologic. Experiența critică ne arată un *praxis* socializat, împotmolit și aparent prizonier al unor drepturi și datorii, al unor instituții cristalizate, preocupat de propriile sale interese, supus unui grup suveran, izolat de ceilalți și în același timp pierdut în mijlocul unor ansambluri. Sartre regăsește, dincolo de toate acestea, un *praxis* stăpîn de sine, ascuns sub straturile suprapuse de materialitate și de serialitate pe care conștiințele le interiorizează, fără să le absoarbă niciodată în întregime.

Să admitem că această descriere fenomenologică a structurilor conștiinței și a structurilor colectivelor ține de Rațiunea dialectică. Dar nu e încă vorba decît de o cunoaștere filosofică sau de un adevăr ontologic. Să admitem, de asemenea, că raportul dintre istoric și trecutul cu care el nu are o relație existențială păstrează, în profunzime, o înrudire cu raportul trăit al conștiinței individuale cu propriul său trecut. Cu toate acestea, istoricul trebuie să reconstituie cu răbdare, de-a lungul mărturiilor, cuvintele și actele, existența unui individ diferit de sine sau a unor colective, a unor serii sau grupuri. Ceva din dialectica originară a conștiinței subzistă în comprehensiunea propriului sine, a celorlalți sau a devenirii istorice: e vorba de acel du-te-vino dintre elemente și întreg (elementele nu au sens decît în întreg, iar acesta nu poate fi înțeles decît printr-o analiză indefinită a elementelor). În anumite momente ale relatării, istoricul se vede obligat să se replaseze în momentul deciziei și să redea diverselor posibilități, pe care un *praxis* trebuia să le facă realități, ființa posibilității lor. Critica strategică nu înțelege actele sau deciziile decît confruntîndu-le

cu cele pe care actorul sau strategul le-a lăsat pe veci în seama neîntâmplărilor. Subiectul comprehensiunii — indiferent dacă vizează o existență individuală sau o epocă — e mînat uneori de ambiția, inevitabilă și imposibilă, de a trăi existența pe care o reconstituie, sau mai curînd de a da sieși și celorlalți iluzia pe care el o trăiește sau pe care o împărtășește. E totuși necesar ca această cunoaștere comprehensivă să fie cunoaștere, deci să poată fi adevărată. Cu alte cuvinte, chiar dacă caracterul dialectic al realității se transferă cunoașterii despre această realitate, sîntem totuși nevoiți să stabilim *adevărul* acestei cunoașteri. Psihanaliza existențială, așa cum o practică Sartre, recurge la demersuri comparabile cu cele ale tuturor biografiilor și psihanalizelor, folosindu-se însă și de concepte propriu zis sartriene, așa cum sînt cele de pasivitate, activitate, pasivitate activă, activitate pasivă. E deci vorba de o comprehensiune marcată de dialectica originară a conștiinței, dar care are nevoie de procedurile obișnuite ale cercetării și ale probării, pentru a scăpa de arbitrariul intuiției sau al formulelor impresioniste. În acest sens, doar Rațiunea analitică confirmă adevărul unei interpretări comprehensive.

Dacă comprehensiunea psihanalitică utilizează universalele (în fapt, abstrase din ontologia din *L'Être et le Néant* sau din *Critique*), sociologia nu tinde întotdeauna către comprehensiune și chiar și atunci cînd vrea să rețină anumite trăsături ale realității dialectice, ea folosește toate procedurile caracteristice științelor naturii: ea își construiește propriul obiect, elaborează modele (piața perfectă a liberalismului, antagonismul și ascensiunea către extreme, organigrama organizațiilor), ea substituie experiențelor trăite opinii cuantificabile și caută corelații sau relații cauzale între variabile. Desigur, într-un anumit sens, toate științele sociale sau umane ar putea descoperi propriul obiect în anumite

aspecte ale realității sociale descrise în *Critique*, cu singura condiție să elimine anumite pasaje din aceasta (analiza pieții sau a influenței aurului în Lumea Nouă ar necesita o Rațiune dialectică). Afirmatia — centrală — potrivit căreia acțiunea oamenilor e mediată de către lucruri și cea a lucrurilor de către oameni e suficientă pentru a justifica referința la experiențele trăite, la alegerile colective sau individuale, chiar și atunci când istoricul vizează sau urmărește un proces; ea îndreptățește de asemenea neglijarea experiențelor trăite ale indivizilor atunci când sociologul vizează mecanisme prin care "mîna invizibilă" produce anumite rezultate surprinzătoare pentru actori, sau atunci când vizează structura internă a unei limbi, a unui sistem de înrudire, a unui regim politic. Oricît de rigid ar fi ansamblul interdicțiilor și al obligațiilor, nu există nici o societate în care să nu fie întîlnite cazuri de încornorare sau de incest. Aceste cazuri ilustrează unul dintre sensurile în care Sartre vorbește de persistența libertății în înstrăinare. În schimb, sistemele de reguli și sistemele fonologice sau semantice ale unei limbi (cu toate că orice sistem implică un "pentru sine", necesar pentru ca sistemul cu pricina să poată fi folosit) nu trimit la un *praxis constituant* și nici măcar la un *praxis constituit*. O limbă sau un sistem de înrudire constituie o totalitate, a cărei structură lingvistul sau etnologul nu o pot înțelege decît prin intermediul demersurilor tipice Rațiunii analitice — descompunerea și recompunerea — chiar dacă explicația finală aduce la lumină un ansamblu de termeni aflați în opoziție binară, altfel zis, o structură internă obiectului și străină subiectului, structură ce reproduce anumite trăsături ale dialecticii.

Științele umane studiază de asemenea obiecte sociale care fie nu prezintă o structură dialectică în sensul sartrian (procesele, mecanismele mîinii invizibile etc.), fie prezintă o structură dialectică ascunsă care, spre deosebire de structurile

degajate de travaliul psihanalistului, iese la iveală doar în urma unei cercetări strict analitice.

Iată cum se destramă ambele pretenții sartriene, și anume aceea potrivit căreia doar Rațiunea dialectică îngăduie înțelegerea istoriei umane și, respectiv, aceea potrivit căreia aceasta e echivalentă, în ordinea *gnoseologică*, cu o Rațiune radical eterogenă față de Rațiunea analitică a științelor. Nimic nu ne interzice să facem loc comprehensiunii acolo unde e important să nu eliminăm din obiectul cunoscut trăsăturile caracteristice ale dialecticii, sau unde nu vrem să lăsăm de-o parte faptul că oamenii au trăit ceea ce pentru noi reprezintă trecutul ca pe viitorul lor și că ei l-au făcut pe acesta făcându-se pe ei înșiși, sau — în sfârșit — acolo unde dorim nu atât să explicăm un sistem de schimb al femeilor, al darurilor sau al mărfurilor, cât să înțelegem cum anume Celălți au putut afla un sens și o salvare într-o existență care nouă ni se pare un non-sens și o rătăcire.

Lévi-Strauss îi reproșează lui Sartre că se izolează de celelalte societăți, că se închide în *cogito* și nu mai iese de-acolo. Reproșul e în parte justificat dacă luăm în seamă faptul că Sartre, aflat în căutarea fundamentului-posibilității-adevărului-marxismului, alunecă de la propriul său *praxis* la Istoria universală recurgând la universalii abstracte, împrumutate din modul de gândire occidental²⁰. Reproșul nu e valabil și pentru sensul dat comprehensiunii de către psihiatrii și istoricii germani care, dimpotrivă, aveau drept obiectiv să ajungă la Celălalt, să devină capabili să perceapă diversitatea manierelor de a gândi, simți, acționa. În mod cert, comprehensiunea-empatie (sau *Einfühlung*) riscă totuși să se regăsească pe sine în celălalt, sub pretextul că scapă de *ego* pentru a se apropia de celălalt. Comprehensiunea Celuilalt în alteritatea sa, de pildă cea proprie etnologului care — supremă recom-

pensă a depășirii — trăiește deopotrivă existența tribului Bororo și pe cea a propriei societăți sau care are cel puțin sentimentul că înțelege "cum anume poți fi Bororo" și "cum anume poți fi francez" în 1973, această comprehensiune amenințată permanent de eșec în fața alterității insesizabile sau datorită asimilării ilegitime a celuilalt cu același, constituie demersul inițial și final al etnografului și al istoricului.

Din consecințele transfigurării ontologice a comprehensiunii în Rațiune dialectică, așa cum le-am comentat pînă acum, nu rezultă că preferința pentru Revoluție și dezgustul față de reforme ar deveni un adevăr filosofic, sau că între Rațiune și violență s-ar lega o bizară alianță, ori că celălalt — conservatorul, reformistul, deci cel care spune *nu* apocalipsei revoluționare — ar dobîndi trăsăturile strîmbe ale contra-omului.

Nu am ignorat niciodată caracteristicile specifice ale istoricității omului care cunoaște și acționează așa cum îl descrie Sartre în *L'Être et le Néant* la nivel ontologic. Istoria este în om, tot așa cum omul este în istorie, el face istoria făcîndu-se pe sine și se eliberează de ea dorindu-și un viitor în lumina căruia își oferă un alt trecut. Cîteva din aceste chestiuni, de altminteri fundamentale, le-am discutat împreună la nesfîrșit, așa cum povestește și Simone de Beauvoir, fără însă a ne convinge unul pe celălalt sau a ne pune de acord²¹. Sartre își menținea propria concepție despre libertate, despre alegerea de către fiecare în parte a propriei ființe, negînd orice ereditate psihologică. "Pentru sine"-le începea ca libertate goală. La care eu îi răspundeam: "Nu ai privit niciodată un copil". Pentru el, libertatea exista, acționa, se realiza în evadarea proiectului. Deși ea se temporalizează și, astfel, neagă instantaneitatea libertății

carteziene, libertatea nu creează nici persoana, nici permanența, ea rămîne întotdeauna deschisă către noi forme de viitor, fiind mai degrabă spontaneitate decît alegere, în măsura în care motivul, confruntarea pro și contra reies din proiect, mai curînd decît îl determină. Simone de Beauvoir afirmă că Sartre refuză să admită "că ar avea ceva în comun cu propriul său trecut"²². În ceea ce mă privește, am o altă experiență a ceea ce numesc libertate. Fiecare se naște cu moștenirea sa cromozomică, în mediul său, pe jumătate determinat sau determinîndu-se deja pe jumătate înainte de a fi ajuns la o conștiință tetică de sine. Efortul de eliberare ține, după mine, nu de spontaneitatea "pentru sine"-lui, ci de decizia reflectată plecînd de la un eu-obiect (*moi-objet*) care este și care nu este eu (*je*), eu nefiind stăpînul lui în orice condiții. Așa se nasc dialectica libertății și a fidelității, durerea provocată de relele pe care timpul nu le vindecă, reîntoarcerea relei conștiinței la amintirea ocaziilor pierdute, a greșelilor comise, a cuvintelor care ar fi trebuit să fie și nu au fost spuse, a părerii pe care ar fi trebuit s-o fac publică și pe care am rezervat-o conversației cu prietenii. Nu m-am simțit niciodată "condamnat la libertate", ci mai curînd condamnat la o eliberare mereu neîncheiată, întrucît constrîngerile exterioare ne limitează puterea, ele interiorizînd de fapt efortul nostru de detașare. Deși identificarea neantului — adică a distanței de la sine la sine a conștiinței (a fi ceea ce nu ești și a nu fi ceea ce ești) — cu neființa, așa cum e aceasta definită de către tradiția filosofică, mi s-a părut întotdeauna un joc de cuvinte, absolutul libertății presupune o conștiință fără determinare biologică, o libertate-spontaneitate care își oferă rațiuni, dar fără să li se supună.

E oare Revoluția transpunerea socială sau colectivă a libertății sartriene? Într-un sens, există o afinitate între una și cealaltă: ambele neagă ceea ce este dat, în favoarea unui viitor

necunoscut. Ambele se definesc prin neantizare și proiect, prin refuzul a ceea ce este voința de a îndeplini o sarcină care ține de *praxisul* constituant sau de grup. Mai mult decît atît, dacă "pentru sine"-le găsește *post festum* argumente pentru a raționaliza o alegere deja făcută, atunci de ce grupul ar trebui să știe încotro se îndreaptă înainte de a începe să se miște? De ce o clasă sau un partid ar trebui să cunoască sau să imagineze regimul a cărui edificare o proiectează înainte de a-l răsturna pe cel existent? Percep deci o anume omologie între absolutismul libertății și absolutismul Revoluției, în vreme ce reforma presupune acceptarea a ceea ce este și limitarea schimbării.

Această interpretare lasă în urma sa o falie în teoria Rațiunii dialectice. De ce și cum anume proiectele, care sînt toate libere, dispersate și discontinue, pot să alcătuiască o Istorie, ea însăși o condiție a Rațiunii dialectice? (Inteligibilitatea *istoriei*, echivalent al inteligibilității weberiene, nu ar asigura nici totalizarea istorică, nici Adevărul totalizant.) Cu alte cuvinte, pentru ca libertățile — din cauza sau în ciuda caracterului lor absolut — să se depășească unele pe celelalte, îndreptîndu-se către o împlinire și un Adevăr totalizant, ele nu trebuie să se exprime, nici să acționeze în vreun fel sau altul. Dialectica constituită trebuie cel puțin să permită totalizările parțiale care, la rîndu-le, se integrează finalmente într-un Adevăr totalizant. În ce fel va deveni neantizarea datului social datorată grupului de acțiune o neantizare rațională? Răspunsul, oricît de paradoxal ar părea la prima vedere, nu lasă loc nici unei îndoieli: prin intermediul violenței. Propoziția unu: *praxisul* nu poate fi decît ori totalmente liber, ori totalmente înstrăinat. Singura replică rațională dată înstrăinării este revolta, refuzul înstrăinării, căutarea libertății, înstrăinate, dacă nu chiar pierdute. Altfel zis, revolta se naște din imposibilitatea de a trăi o existență imposibilă. Și în acest caz, raționalitatea

intrinsecă a dialecticii depinde de neantizarea datului; or cum datul se confundă cu realitatea socială, a cărei structură e schițată de către voința de neantizare, neantizarea ajunge — prin intermediul unei serii de echivalențe — la revolta care nu reușește decît în și prin Revoluție. Revolta înfrîntă, într-adevăr, aduce recăderea în serialitate, în practico-inert sau, concret vorbind, în viața imposibilă pe care grupul a vrut s-o surmon-teze.

Legătura dintre Rațiune și violență apare pe o altă cale. În momentul în care *Critique* ajunge în pragul istoriei totalizante sau cumulative, lupta de clasă — definită de primatul opresiunii în raport cu exploatarea, a voinței oprîmării în raport cu prelevarea surplusului de către privilegiați — a fost deja decretată, elaborată, înfățișată, demonstrată ca motor al istoriei. Mișcarea dialectică încununată de întronarea Adevărului totalizant înaintează tocmai datorită luptei de clasă, adică datorită antagonismului grupurilor ce vor fiecare moartea celuilalt. Desigur, omul a devenit inamicul omului datorită contingenței rarității. Ceea ce e clar e faptul că istoria oamenilor, așa cum s-a derulat ea pînă în prezent, se definește în mod esențial prin luptă, prin violență. Și ea se va defini prin violență pînă la sfîrșitul preistoriei, pînă în ziua în care marxismul va înceta să exprime propria noastră istorie; căci nimeni nu poate concepe filosofia libertății — care e o expresie a unei societăți libere, fără clase și fără exploatare, fondată pe reciprocitatea *praxisurilor* — atîta timp cît materia-supusă-muncii și Celălalt vor lăsa să subziste un element de înstrăinare.

Cu alte cuvinte, în lumea rarității și a claselor, dialectica, adică neantizarea, se identifică în ultimă instanță cu lupta, deci cu violența. *Praxisul* istoric, care e originea dialecticii, nu merită calificativul de rațional decît în măsura în care prin intermediul său se împlinește Adevărul totalizant. Acest Adevăr, la rîndu-i,

nu se împlinește decît prin lupta de clasă, sau prin lupta de clasă a opresorilor și a oprimaților, deci prin violență. Rațiunea dialectică este violență și Violența este Adevăr al marxismului, pînă în ziua în care o altă filosofie — azi, imposibil de gîndit — și anume o filosofie a libertății împlinite și nu a libertății ce se împlinește prin violență, va pune capăt momentului marxismului, care va fi astfel împlinit și nu doar terminat.

Prefața cărții lui Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, exprimă într-o formă extremă, într-un limbaj filosofic, umanizarea omului prin violență ilustrată deja în ultima scenă din *Le Diable et le Bon Dieu*: "noi ne găsim propria umanitate dincoace de moarte și de disperare, el o găsește dincolo de suplicii și de moarte. Noi am semănat vînt; el e chiar furtuna. Fiu al violenței, el își trage umanitatea din ea, în fiecare clipă: noi eram om pe cheltuiala sa, el se face om pe cheltuiala noastră. Un alt om, o calitate superioară²³". "Spiritele pline de bunătate, liberale și delicate — pe scurt, neocolonialistii — se arătau șocați în fața acestei inconsecvențe; era de fapt vorba de o eroare sau de reacredință: căci nimic nu este mai consecvent, în ceea ce ne privește, decît un umanism rasist, întrucît Europeanul nu s-a putut clădi ca om decît fabricînd sclavi și monștri. Atîta timp cît a existat un indigenat, această impostură nu a fost demascată.... Azi, indigenul își dezvăluie propriul adevăr; în acest fel, clubul atît de închis altădată își dezvăluie slăbiciunea, căci nu era vorba decît de o minoritate. Ceea ce e și mai rău e faptul că atîta timp cît ceilalți se fac oameni împotriva noastră, rezultă că noi sîntem inamicii umanității; elita își dezvăluie însă adevărata natură: e vorba de o bandă de răufăcători." și, puțin mai încolo, într-un limbaj ce reamintește de cel din *Critique*: "pentru cei aflați în fața noastră, oameni noi și descătușați, nimeni nu are puterea și nici privilegiul de a da nimic nimănui, căci fiecare are toate drepturile asupra noastră; dar specia noastră, atunci cînd, într-o

bună zi, se va împlini, nu se va defîni ca suma locuitorilor globului, ci ca unitatea înfinită a propriilor reciprocități". Iată încă un hop de trecut: colonizatorul, vînat în revolta colonizaților, va interioriza la rîndul său, violența care îl amenință și va deveni indigen: "Proclamată de unii, respinsă de către ceilalți, violența se-nvîrte în cerc: într-o zi, ea izbucnește la Metz, a doua zi la Bordeaux; ea a trecut pe aici și se va reîntoarce pe dincolo, ca în jocul iscoadei. La rîndul nostru, încet-încet, apucăm drumul ce duce la indigenat. Pentru a deveni însă indigen pe de-a-ntregul, ar trebui ca pămînturile să ne fie ocupate de vechii colonizatori, iar noi să crăpăm de foame. Ceea ce nu se va petrece: ceea ce ne posedă e colonialismul decăzut, el este cel care curînd ne va încăleca, ramolit și trufaș... Opt ani de tăcere degradează. Și în zadar: astăzi, soarele orbitor al torturii se află la zenit, el strălucește peste toate ținuturile; sub această strălucire, nici un rîset nu mai sună bine, nici un chip nu se mai fardează pentru a acoperi furia sau teama... Franța era altădată numele unei țări; să luăm seama ca nu cumva în 1961, ea să devină numele unei nevroze²⁴". Interiorizarea violenței colonizatului de către colon nu împlinește dialectica; violența interiorizată, la rîndu-i, va izbucni în violența colonilor, adică a francezilor, ce se vor afla unii împotriva celorlalți, acest ultim moment al dialecticii justificînd într-un anume fel momentele care i-au precedat: omul va ieși înnoit — poate ar trebui spus că el se va naște — din această dialectică a violenței, ori din această violență care este dialectică și întronare a omului. "Aducem oare vindecarea? Da. Violența, precum sulița lui Ahile, poate cicatriza rănilor pe care le-a produs. Azi, sîntem înlănțuiți, umiliți, bolnavi de frică: ne aflăm cum nu se poate mai jos... Dăm înapoi în fiecare zi în fața încăierării, dar să fiți siguri că nu o vom evita: ei, ucigașii, au nevoie de ea... Acesta e ultimul moment al dialecticii: voi condamnați acest război, dar nu îndrăzniți încă să vă

declarați solidari cu combatanții algerieni; să nu vă fie frică, puteți conta pe coloni și pe mercenari: căci ei vă vor obliga să vă decideți. Poate că atunci, puși la zid, veți dezlănțui această nouă violență pe care o provoacă vechile crime răskoapte. Dar asta e, cum se spune, o altă poveste. Cea a omului. Se apropie momentul în care, sînt sigur, ne vom alătura celor care o fac²⁵”.

Îmi cer iertare cititorului pentru un citat atît de lung: textul nu e lipsit de o oarecare elocvență, în ciuda amestecului de genuri, în ciuda exceselor retorice ce devin uneori grotești. *”E de ajuns astăzi ca doi francezi să se întâlnească pentru ca între ei să se afle un cadavru...”* Cine a păstrat o asemenea amintire despre anul 1961? Războiul civil anunțat — promisiunea vindecării — nu a avut loc. Francezii nu au trebuit nici să lupte, nici să moară pe cîmpul de luptă. Ei s-au vindecat de nevroza lor algeriană nu dezlănțuind violența pe care o interiorizaseră, ci — dimpotrivă — dînd violenței exterioare ceea ce aceasta cerea în mod legitim.

Am ales acest exemplu de luare de poziție față de un eveniment, pentru că atunci eu am adoptat aceeași poziție: recunoșteam, adică, legitimitatea luptei duse de către ”rebelii algerieni”, fără a nega faptul că aceștia nu reprezentau inițial decît o minoritate a unui popor colonizat. În lume și în Franța, în 1955 (data alegerilor care l-au adus pe Guy Mollet la Matignon), accederea Algeriei la independență mi se părea inevitabilă, în acord cu ”dreptatea politică” așa cum o apreciau în epocă cei pe care îi putem numi, în lipsa unui termen mai bun, reprezentanții ”conștiinței franceze” și, în sfîrșit, o dată trecut hopul, ea mi se părea compatibilă cu interesul și viitorul țării. Cu toate acestea, deși am fost de acord, Sartre și cu mine, asupra independenței Algeriei, nu am fi putut să ne ”înțelegem”²⁶: dialectica violenței, referința ironică la sufletele delicate ale liberalilor (chiar dacă liberalismul nu are nici o

legătură cu chestiunea în cauză) — aceste două observații, una fundamentală, cealaltă marginală, scot la iveală și ilustrează totodată o divergență politică și o opoziție filosofică. Să spunem mai întâi, pentru a nu mai reveni asupra acestui punct, că violența acestor propuneri îmi repugnă de îndată ce ea nu e însoțită de o acțiune de același tip. Francis Jeanson, organizînd o rețea de sprijin pentru F.L.N., acționa conform dialecticii sartriene. Depoziția pe care Sartre ar fi putut-o depune la procesul rețelei Jeanson ar fi corespuns logicii gîndirii sale. În ceea ce mă privește, în acea epocă, în 1960-1961, scriam atît împotriva O.A.S., cît și împotriva războiului civil²⁷. Nu că aș fi, așa cum Sartre pare să creadă, ostil în mod necondiționat violenței. Dimpotrivă, știu (și cine oare nu știe?), că istoria umană avansează mascată, pe ruinele civilizațiilor și pe cadavrele inocenților. Statele se edifică prin violență și se mențin prin forță, devenită instituție, camuflaj al unei violențe ce nu mai poate fi percepută nici măcar de către cei ce o suportă: dreptatea dezertează din tabăra învingătorilor, ca și cum dialectica ar inversa rolurile fără a ajunge la reciprocitatea recunoașterii în egalitate. Nu cred nici măcar că soluția compromisului este întotdeauna preferabilă luptei, nici că independența algeriană ar fi putut să fie smulsă altfel decît prin violență. Ceea ce detest nu este alegerea *hic et nunc*, într-o anumită conjunctură, a violenței în defavoarea acomodării²⁸, deci o filosofie a violenței înțeleasă ca mijloc, uneori necesar al unei politici raționale²⁹, ci o filosofie a violenței în și prin ea însăși. Accept deci o filosofie care se reclamă de la un fundament ontologic și de la o funcție sau o eficacitate psihologică.

"Violența, precum sulita lui Ahile, poate cicatriza rănile pe care le-a produs". E posibil. Doi prieteni, ce se enervează pe neașteptate, se regăsesc, uniți și epuizați, după o încăierare sănătoasă. E poate mai bine să înlături "umorile păcătoase",

resentimentele acumulate printr-o furie încrâncenată, prin strigăte de mînie, în loc să refulezi agresivitatea resimțită în privința celuilalt, sau să o exprimi în mod pasiv, într-o furie rece și reproșînd — reproșîndu-ți și reproșînd lumii — că nu "te-ai arătat violent". Da, violența refulată otrăvește uneori sîngele; dar oare violența dezlănțuită, cea a Revoluției franceze, cea a zilelor de Mai, cea a Comunei nu au otrăvit, la rîndul lor, conștiința națională? Nu reușesc niciodată să citesc netulburat pasajul din *Amintirile* lui Tocqueville, din februarie 1848, în care el scria că o confruntare în forță cu mulțimea pariziană i se părea inevitabilă, resemnîndu-se însă dinainte. Dar el nu vedea în această bătălie un moment din dialectica Rațiunii. Tocqueville regreta că vechea și falnica nobilime fusese eliminată în chip violent și nu păstrată într-un rol nou și lipsită de privilegiile sale. Începînd cu cea de-a III-a Republică, intelectualii francezi au transfigurat Revoluția franceză, ca și cum succesele sale, abia consolidate la capătul unui secol, nu ar fi costat 20 de ani de războaie externe și un război civil mereu reluat. În toate împrejurările în care Franța părea amenințată de un nou episod al acestui război civil — Frontul popular, Eliberarea, criza algeriană și O.A.S., evenimentele din 1968 — cred că mi-am dorit ca violența să fie folosită cît mai puțin. Motivul acestui fapt nu e liberalismul, cel puțin dacă acesta nu desemnează refuzul maniheismului și al scoaterii în afara legii a celui înfrînt, ori dorința, niciodată împlinită, de a vedea lumea cu ochii celuilalt. Definit în acest fel, liberalismul nu e pe potrivă sufletelor delicate; în ceea ce privește dialectica violenței, practică cu stiloul în mînă, la birou, și nu în clandestinitate și în umbra unei posibile torturi, prefer să nu o judec — într-atîta îmi e de greu s-o înțeleg, adică să îmi imaginez dinlăuntru experiența trăită de către cel ce vorbește despre violență.

Să fie oare vorba în acest caz de gustul pentru Revoluție pe care Simone de Beauvoir i-l atribuie lui Sartre chiar înainte ca acesta să fi ieșit din caverna speculației pentru a se amesteca în tumultul politicii? O interpretare a *Criticii* plecând de la această umoare nu ar avea nevoie — desigur — de un exces de subtilitate din partea comentatorului. Ea ar lăsa însă de-o parte esențialul, și anume structurile libertății, așa cum sînt înfățișate în *L'Être et le Néant* și în *Critique*. Unii comentatori au susținut teza — eronată după părerea mea — a existenței unei rupturi între cele două cărți. E evident că tonul se schimbă de la o lucrare la alta și că, pe de altă parte, *Critique* pare să descrie aservirea *praxisului* cu aceeași ingeniozitate cu care *L'Être et le Néant* demonstrase caracterul absolut al libertății. Cine citește cu atenție *Critique* își va da seama că aceasta caută să facă aceeași demonstrație ca și *L'Être et le Néant*, și anume că libertatea supraviețuiește în ciuda aservirii în practico-inert.

Din *L'Être et le Néant* aflăm că libertatea nu e limitată decît de ea însăși și de către libertatea celorlalți. Dar acest caracter absolut al *libertății*³⁰ nu contrazice limitarea puterii noastre. Stînca aceasta pe care nu o putem escalada nu ne determină neputința. Ea nu e "neescaladabilă" în sine, ca un obstacol exterior de care se ciocnește "pentru sine"-le, ci devine obstacol doar prin proiectul cățărătorului. Pe de altă parte, libertatea sartriană se vrea radical diferită de libertatea stoică, de libertatea interioară, adică de libertatea de a gândi în ciuda constrîngerilor exterioare și de a suporta cu indiferență ceea ce nu depinde de noi; libertatea sartriană există ca facere, ca acțiune. Caracterul absolut al libertății nu poate tolera — decît în mod paradoxal — existența obstacolelor pe care ea și le-ar crea singură sau pe care Celălalt i le-ar crea. Conceptul de absolut se justifică, la urma urmei, prin alegerea existențială prin care fiecare conștiință se alege pe sine în raportul ei cu

ființa; e vorba de o alegere existențială ce se reproduce de-a lungul timpului în care ea se istoricizează și care lasă intactă posibilitatea convertirii (sau a unei alte alegeri). Ea se justifică de asemenea prin responsabilitatea pe care o fondează: a vorbi sub tortură, a se abandona oboselii înseamnă a se alege în mod liber: căci în timp ce ceilalți nu au vorbit, rezistînd torturii, eu am ales singur să vorbesc sau m-am așezat pe margine.

Critique nu se deduce din *L'Être et le Néant*. Ani de-a rîndul, Sartre a vrut ca, plecînd de la ontologia sa, să elaboreze o morală. El a elaborat o filosofie a istoriei sau universalele abstracte ale unei filosofii a istoriei. Angajamentele sale politice l-au orientat în acest sens, dar îi era de ajuns să descrie fenomenologic structurile fundamentale ale situației totalizate prin intermediul privirii, a raporturilor cu celălalt și a colectivelor, să substituie *praxisul* "pentru sine"-lui pentru a sugera cititorului superficial ideea falsă a unei convertiri radicale. *Critique* se străduiește, potrivit lecturii pe care am făcut-o, să mențină primatul ontologic, epistemologic al *praxisului* sau al dialecticii constituante, deci al dialecticii conștiinței individuale. Omul social, supus unor *exigențe*, care afirmă niște *valori* și se atașează unor *interese*, care se află într-o clasă ori e străpuns de ea, atom al unei serii sau actor al unui grup, derivă ontologic din *praxis* și nici un colectiv, serie sau grup nu îl suprimă ca atare. Cum poate fi rezolvată această aparentă contradicție dintre caracterul absolut al libertății și practico-inert, adică între înscrierea inevitabilă a *praxisului* în materie și imposibila înțelegere de către celălalt a sensului acțiunii noastre, deci această dialectică a materialității și a serialității? Există două variante: ori această dialectică este tot atît de durabilă ca și dialectica "pentru sine"-lui și a "pentru celălalt"-ului, a "pentru sine"-lui ca subiect ce devine obiect pentru privirea celuiilalt, ori *praxisul* nu poate fi decît totalmente liber

sau totalmente înstrăinat. Unele texte, de pildă nota pe care am citat-o mai sus³¹ pledează pentru prima variantă. Finalmente, din întreaga sa pasiune lipsită de pasivitate, Sartre alege cea de-a doua variantă, chiar dacă anumite structuri ale înstrăinării, ce nu pot fi separate de materialitate și de serialitate nu dispar o dată cu clasele, cu capitalismul, cu oprimarea. Istoria, așa cum o trăim, deci afectată de raritate, are ca motor și ca sens lupta de clasă, ea se identifică cu dialectica violenței. Sartre refuză deci liberalismul (sau ceea ce înțelege prin acest termen) și reformele, nu după un examen al conjuncturii specifice, ci din principiu; alegerea de către el a violenței și a Revoluției este filosofică și în același timp politică.

I-am reproșat multă vreme lui Sartre că ridică la demnitatea filosofică opinii politice, i-am reproșat de asemenea gustul său verbal pentru Revoluție, indulgența lui față de crimele comise în numele ideilor bune (revoluționare), severitatea sa față de cele comise în numele ideilor rele, pe scurt, i-am reproșat că întemeiază în mod filosofic alegerea, conștientă și voluntară, a atitudinii "măsurilor diferite". Aveam deopotrivă dreptate și mă înșelam: îi reproșam implicațiile filosofiei sale plecând de la implicațiile propriiei mele filosofii. Rămîne de văzut dacă o filosofie care comportă asemenea implicații, alegerea *sistematică* a violenței sau a Revoluției, merită să fie considerată o dialectică a omului, chiar dacă, spre deosebire de filosofii fasciste ale violenței, ea își așează la orizont umanitatea, nu ca un întreg, ca suma locuitorilor planetei, ci ca "unitate infinită a reciprocităților lor", fiind deci universalistă în aspirații și valori, adică total opusă fascismelor.

Cum a ajuns Sartre la asemenea concluzii? Cred că două sînt rațiunile principale: concepția absolutistă despre libertate (sau despre negație) și, respectiv, refuzul de a accepta socializarea inevitabilă a *praxisurilor*, de a compara regimurile

reale sau posibile pentru ca, în funcție de timp și loc, să aleagă o cale sau o altă de eliberare. Subiectul, individual sau colectiv, ajunge să fie ceva sau altceva făcînd, el nu e o libertate goală, ci o manieră de a fi, de a gîndi, de a vrea; el nu e niciodată lucru și e întotdeauna capabil să se refacă sau să se detașeze, neputînd — așa cum se întîmplă cu Sartre, potrivit spuselor lui Simone de Beauvoir — să își nege identitatea din trecut și să plece de la zero către un viitor nou³². Sîntem toți moștenitorii celorlalți și ai noștri, iar dacă o moștenire nu există decît pentru o ființă care e liberă s-o pună sub semnul întrebării, atunci punerea sub semnul întrebării nu are sens decît în raport cu moștenirea. Nimeni, individ sau colectivitate, nu se eliberează dintr-o dată și nici complet. Convertirea radicală, prin care omul se rupe de răul radical, aparține universului religios; tradusă în termeni profani, ea devine o iluzie sau un mit pentru individ, principiu de violență în istorie. Să facem încă un pas. Să postulăm că fiecare alege între tabăra opresorilor și cea a oprimaților și nu între regimul de tip sovietic și regimul capitalismului democratic, căci nu există decît două tabere, cea a călăilor și cea a victimelor: și iată-mă, împreună cu toți anticomuniștii, transformat în cîine. E adevărat că Sartre a putut scrie în 1969 textul, de altfel foarte frumos, intitulat *Le socialisme qui venait du froid* fără a risca să cadă în regnul canin. Anticomunismul tolerabil variază în funcție de umoarea pariziană și de așteptările tineretului.

Să ne oprim aici cu certurile acestea răutăcioase. După părerea lui Lionel Abel³³ sau a lui M. Cranston³⁴, *Critique* își găsește publicul și va avea influență în lumea a treia, întrucît Sartre se atașează, se interesează, se alătură (cu gîndul) grupurilor ce nu sînt încă birocrațizate, ba chiar nici organizate

și care, datorită acestui fapt le oferă indivizilor o cale de acces către acțiunea istorică. Poate că stîngiștii societăților industriale, care au citit sau care poate nici nu au citit *Critique*, au aplicat lecția pe care aceasta pare să le-o dea. Dacă dialogul cu *Critique* s-ar referi doar la formularea filosofică din *Idées qui ébranlèrent la France*, paginile precedente, chiar dacă mai puțin numeroase decît cele ale *Criticii*, nu ar fi meritat să fie scrise.

Or, deși nu autorul trebuie să tranșeze o asemenea chestiune, nu mi se pare o dovadă de lipsă de modestie să afirm că problemele abordate — tratate de către Sartre cu ajutorul unui vocabular filosofic demodat, hegelian și fenomenologic, și nu nietzschean și structuralist — rămîn în picioare, chiar dacă unii analiști englezi și americani cred că le-au rezolvat.

Propozițiile banale de felul "omul face istoria dar e făcut de ea", "omul face istoria dar nu știe istoria pe care o face", "omul face istoria pe baza condițiilor date" poartă cu ele, implicită, dialectica exteriorității și a interiorității, a socialității și a istoricității, a comprehensiunii date în mod imediat ființei situate și a obiectivării necesare a realității umane pentru a o explica sau chiar pentru a reveni, după un lung ocol exploratoriu, la o comprehensiune, îmbogățită și mediatizată, a conjuncturii inițial date. Transfigurarea ontologică a comprehensiunii îl duce pe Sartre către o opoziție radicală, imposibil de susținut, între două Rațiuni. Nu numai că el ajunge să nesocotească înrudirea procedurilor de anchetă (indiferent dacă e vorba de lucruri sau de oameni), dar el acceptă cu reticență ceea ce fenomenologia înstrăinării i-ar îngădui să accepte — și anume modelele, sistemele, invarianții, generalitățile, fără de care comprehensiunea istoricului, a economistului sau a etnologului nu s-ar deosebi de comprehensiunea omului politic, a comentatorului sau a producătorului. Versiunea sartriană și ontologică a comprehensiunii l-ar con-

damna pe istoric sau pe etnolog — așa cum îi reproșează Lévi-Strauss — să nu vadă în celălalt decît pe sine sau să nu îl vadă pe celălalt decît prin raportare la sine, prin urmare să piardă ceea ce, pentru istoric sau etnolog, constituie misiunea lor prin excelență sau răsplata pentru distanța luată față de propriul *ego*, adică recunoașterea alterității.

Tot astfel, Adevărul totalizant redus la lupta de clasă, cu vaga perspectivă de reciprocitate neantagonistică, e o caricatură a filosofiilor clasice ale istoriei. Trebuie oare surmontată raritatea? Putem să facem așa ceva fără să interzicem nașterile, deci fără să îi ucidem pe cei al căror număr ar spori la nesfîrșit raritatea? Cum e posibilă supunerea față de regulile unei reciprocități în egalitate? O reciprocitate pe deplin egalitară este oare compatibilă cu obiectivarea subiectivității celuilalt, cu necesitățile organizației, cu fatalitatea instituțională, cu ivirea Suveranului? Acțiunea în istorie poate oare să nu se degradeze în violență, din moment ce ea se determină prin raportare la unica alternativă opresori-oprimați, dominatori-dominați, fără a ști măcar dacă orice societate nu comportă cumva, la un nivel sau altul, o asemenea dihotomie ori dacă puterea efectivă a omului nu se exercită doar asupra gradului și modului de dominație sau de opresiune?

La sfîrșitul *Criticii*, analiza conștiinței istorice în gîndire și în acțiune, departe de a fi încheiată, rămîne o sarcină sau un proiect. O sarcină epistemologică, întrucît științele umane nu tratează întotdeauna omul ca pe o furnică și întrucît ele ar pierde orice contact cu maniera în care oamenii comunică unii cu alții, dacă ar elimina din obiectul propriu umanitatea, conștiința, libertatea. Un proiect necesar, întrucît omul — tu, cititorule ori eu, scriitorul — este imbarcat într-o aventură colectivă la care el participă în chip activ, fie și abținîndu-se să acționeze. E vorba de orgoliul monstruos al subiectului sartrian

sau de modestia bizară a filosofului care își neagă propriul eu și care nu îi atribuie opera proprie, oricât de personală ar fi aceasta. Știm foarte bine că am trăit, că trăim încă într-o epocă plină de agitație și de pasiuni. Ce înseamnă ea? Înseamnă ea ceva? Futurologii nu ne spun nimic. Și cum ar putea ei să ne spună ceva fără să cerceteze pluralitatea lumilor istorice și limita posibilităților omenești? Dincolo de aceste interogații, fiecare o va spune pînă la urmă, sub propria responsabilitate, conștient de poziția sa insignifiantă în mijlocul a trei miliarde și jumătate de semeni de-ai săi, conștient de asemenea că pentru el, aceasta nu înseamnă nimic. Fiecare se judecă pe sine angajîndu-se, iar angajarea mea riscă să mă condamne, indiferent de urmările sale — cel puțin dacă nu cumva sînt Principele care își joacă salvarea sufletului mizînd pe salvarea Cetății și pe care succesul îl justifică.

Acțiunea în istorie a subiectului, a cetățeanului, a Principelui, a partidului: așa se ajunge de la filosofia istoriei la filosofia politică. O asemenea problemă va fi considerată anacronică doar de către cei care au renunțat să trăiască în comunitatea în care hazardul i-a adus pe lume și al cărei destin ei vor să-l asume.

Note

1. Datorită temperamentului sau — dacă preferați o expresie sartriană — datorită unei alegeri existențiale, eu am preferat întotdeauna reformele Revoluției. Am citit opera lui Marx, *Capitalul*, i-am citit de asemenea pe economiști pentru a-mi justifica alegerea și, la nevoie, pentru a o rectifica. Mi-aș fi dorit ca adevărul marxismului să-mi indice tabăra pe care ar fi trebuit s-o aleg, cauza pe care ar fi trebuit s-o slujesc.
2. Nu ar trebui oare citit mai degrabă "ființa brută a 'în sine'-lui"?
3. Mașinile, practico-inertul din *Critique*.
4. *Exisul* de clasă în *Critique*.

5. Distincția radicală dintre putere și libertate nu e în spiritul marxismului.
6. Pierde sau dobîndește? Cred că fraza are sens dacă e vorba de "pierde".
7. Cf. notei I de la sfîrșitul volumului.
8. Sartre nu discută una dintre cele trei caracteristici leibniziene ale unui act liber, și anume hotărîrea rațională a săvîrșirii unui act. Libertatea sartriană înseamnă spontaneitate, și nu hotărîre luată în urma unei deliberări raționale.
9. În *Critique*, înțelegerea (*intellection*) este o formă derivată a comprehensiunii (*compréhension*), în absența referinței la un *praxis* individual sau comun.
10. Totalizarea, totalitatea detotalizată țin deja de vocabularul din *L'Être et le Néant*. Cf. de pildă p. 494-495.
11. Sau chiar fenomenologică.
12. *Questions de méthode* apare ca realizarea primului proiect, lipsit de fundamentul ontologic pe care îl aduce realizarea celui de-al doilea proiect.
13. De pildă, p. 489, *à propos* de structuri.
14. Sintetic în sensul kantian.
15. Cf. notei J de la sfîrșitul volumului.
16. *History and theory*, X, 3, 1971, p. 283.
17. De ce Convenția?
18. Cred că această formulă a fost utilizată de către Leon Brunschvicg. Ea se află de asemenea la pagina 35 din *Introduction à la philosophie de l'histoire*.
19. Cf. notei K de la sfîrșitul volumului.
20. Cu toate că Levi-Strauss descoperă aici o înrudire cu modul de gîndire al melanezienilor.
21. În ceea ce privește psihanaliza și inconștientul, s-a lăsat pînă la urmă convins. Îi spuneam "dacă ontologia ta îți interzice să accepți noțiunea de inconștient, fie, găsește alt concept, dar cunoașterea, experiența, modurile de interpretare proprii psihanalizei nu le poți nici ignora, nici refuza". Conceptul de rea credință i-a permis pînă la urmă să integreze o parte din psihanaliză în opera sa.
22. Textul este reprodus în *Les écrits de Sartre* de Michel Contat și Michel Rybalka, la pag.419. E vorba de un interviu acordat de Sartre lui Madeleine Gobeil și apărut în ediția americană a revistei *Vogue*, nr.146, iulie 1965, p. 72-73.
23. *Les Damnés de la terre*, Paris, Maspero, nr.27-28, 1961, v. prefață, p. 21.

24. Ibid., p. 25-26.
25. Ibid., p. 26.
26. În cele două sensuri ale cuvîntului.
27. Merleau-Ponty, în acea epocă, se afla de aceeași parte cu mine: el mi-a scris la sfîrșitul anului 1961, în momentul în care pregătea o mojiune-răspuns la "mojiunea celor 121".
28. Am avut, în Tunisia, o conversație cu Frantz Fanon în timpul războiului din Algeria. El trăia violența cu totul altfel decît Sartre.
29. Așa înțelegeau violența Clausewitz sau Lenin.
30. Cf. notei L de la sfîrșitul volumului.
31. Cf. mai sus, p. 169 și de asemenea p. 156 (textul și nota de la pagina 285 din *Critique*).
32. Cf. notei M de la sfîrșitul volumului.
33. Articol publicat în numărul 13, vol. LXXXIX din *Commonweal* (17 iunie 1966), reprodus în Levi-Strauss, *The Anthropologist as hero*, MIT Press, Cambridge, Mass. & London, 1970.
34. În *Encounter*, "Sartre and violence", iulie 1967.

OBSERVAȚII FINALE

Am sugerat, în *Prefața* acestei cărți, că volumul *Critique* seamănă cu un monument baroc, inclasabil, străin față de toate școlile și toate mișcările filosofice, fiind o expresie a unei personalități puternice, originale. Poate că la capătul acestei expuneri și a remarcilor critice, cititorul a descoperit — dincolo de scriitura care nu le lasă să razbată — problemele clasice la care Sartre căuta răspuns. În aceste ultime pagini, aș vrea să precizez aceste probleme și, făcând trecerea către cel de-al doilea volum, să împrumut câteva concepte ale filosofiei analitice anglo-americane, situată într-o opoziție extremă față de filosofia existențialistă din *Critique*.

În limbaj analitic, *Critique* aspiră la *fondarea ontologică a individualismului metodologic*. Bineînțeles, nici Sir Karl Popper, nici Friedrich Hayek — presupunând că au citit cartea — nu au găsit aici universul lor familiar. În orice caz, amândoi neagă realitatea ontologică a colectivelor, în mod implicit sau explicit. Sartre vrea și el să reducă întreaga realitate umană, socio-istorică la *praxisul* individual — singurul care este real din punct de vedere ontologic sau, cel puțin, reprezintă originea ontologică a ansamblurilor practice sau a contradialecticii în care *praxisul* individual se înstrăinează și pare să dispară.

Cum orice realitate istorico-socială e reductibilă *de iure* din punct de vedere ontologic, la *praxisul* individual și cum

acesta se definește prin proiect, *comprehensiunea* devine modul normal, dacă nu unic, al cunoștințelor antropologice. Teoria sartriană a *comprehensiunii* derivă de la psihiatrii și istoricii germani, a căror învățătură a primit-o direct sau indirect. Dar teoria *comprehensiunii*, banală la neokantienii de la sfârșitul secolului trecut, este reluată de numeroși analiști; ea se prezintă sub o formă care e, ca să zicem așa, pozitivă și prozaică. A înțelege o acțiune în viața obișnuită nu înseamnă mai întâi a sesiza ținta vizată? Tot astfel, istoricul care se întreabă de ce a atacat Hitler Uniunea sovietică în 1941 nu va fi oare obligat în chip irezistibil să reconstituie deliberarea Führerului, *obiectivul* pe care acesta spera să-l atingă cu *mijlocul* ales în funcție de *conjunctura* dată? William H. Dray și Georg Wilhelm von Wright¹ au demonstrat, printr-o argumentare de tip analitic, necesitatea sau validitatea *comprehensiunii* înțeleasă ca interpretare sau explicație a acțiunii prin țelurile sale, autorii citați punînd de asemenea în lumină anumite trăsături specifice ale științelor istorice sau pur și simplu ale istoriei. Desigur, nici analiștii școlii lui Dray, nici G.H. von Wright nu își prezintă teza în limbaj ontologic; poate că ei ar și refuza să-i dea acesteia o semnificație ontologică, considerînd chiar controversa ontologică lipsită de sens. Pentru moment, mă mulțumesc cu două propoziții incontestabile: Sartre întemeiază ontologic individualismul metodologic, deducînd din el rolul decisiv al explicitării teleologice, sau al explicației prin scopuri în științele umane — explicitare teleologică pe care analiștii (dintre care majoritatea nu cunosc historicismul german decît prin intermediul lui Croce ori al lui Colingwood) o regăsesc prin intermediul propriei lor metode.

Susținătorii individualismului metodologic, Sir Karl Popper de pildă, resping teoria numită — în mod simetric — *holismul metodologic*, ce are ca ilustrare exemplară tocmai

marxismul. Ei ar accepta cu mai multă ușurință realitatea acelor *societal facts*, a faptelor sociale, a ansamblurilor ireductibile — epistemologic sau ontologic — la faptele individuale, doar dacă ireductibilitatea ansamblurilor sociale nu li s-ar părea că poartă în germene erorile istoricismului, adică, potrivit unei anumite definiții, ale unei interpretări a istoriei ca o mișcare irezistibilă a totalității, al cărei determinism global ar fi suportat de către indivizi, în neputința lor. De fapt, așa cum alți analiști au demonstrat-o cu claritate, alegerea *colectivismului*, altfel zis a ireductibilității colectivelor la indivizi, nu antrenează în chip logic adeziunea la istoricism, așa cum consideră Sir Karl Popper. Cearta metodologică a individualismului și a colectivismului nu se confundă cu problematica filosofică a legilor sau a determinismului istoric.

Printr-un curios paradox, dacă individualismul metodologic al analiștilor tinde către o filosofie istorică a libertății umane, către o politică reformistă, către o acțiune inspirată de cea a unui inginer, individualismul ontologic al lui Sartre ar trebui să fondeze o variantă a marxismului, o interpretare dialectică a totalizării istorice. Reconcilierea *individualismului ontologic* și a *totalizării istorice* nu este decât un nume nou dat unui vechi obiectiv, și anume reconcilierii *existențialismului* și a *marxismului*. Această reconciliere necesită însă nu o reinterpretare a existențialismului, ci a marxismului.

1. Individualismul, indiferent dacă e metodologic sau ontologic, trebuie să regăsească faptele sociale sau colective care constituie obiectul științelor numite umane. Sartre le regăsește efectiv, dar în funcție de propria sa inspirație, și anume ca rezultate ale unui proces ontologic. *Praxisul* se înstrăinează și nu poate să nu se înstrăineze, întrucât își exercită propria sa libertate (sau, dacă se preferă, el *își există* propria

libertate) încarnându-se în materie, obiectivindu-se în operele sale și în privirea celuilalt. Să facem abstracție, pentru moment, de cele două mișcări contrare de *înstrăinare* și de *revoltă*, ce au, înainte de toate, o semnificație politică; să luăm în seamă conceptele proprii experienței dialectice, adică universalele condiției sociale ale conștiinței (sau ale conștiinței socializate): se vede astfel că individualismul ontologic nu exclude nici unul din *faptele colective* sau din *ansamblurile sociale* (*societal facts*), constituite sau vizate de către științele sociale: *ființa-de-clasă*, prezentă în conștiința fiecăruia din membrii clasei, regulile *organizației* și ale *instituției*, colectivele apropiate când de *exis*, când de *praxis* (de la pasivitate la activitate), hetero (sau extero) condiționarea, mulțimea dispersată sau mulțimea în acțiune, *praxisul* concentrat într-un *grup suveran* sau, la limită, într-un *Individ* (cultul personalității), *praxisul-proces*, care este — în cadrul individualismului ontologic — un substitut al unei mișcări istorice globale care mai degrabă îi determină pe indivizi decît e determinată de către ei, și care se derulează pornind de la ființa sa totală, și nu de la un *praxis* individual sau comun. Cu alte cuvinte, individualismul metodologic — prin intermediul contradialecticii (al practico-inertului) și al dialecticii constituite, al seriilor, al grupurilor și al dialecticii lor — ar putea satisface definiția colectivismului metodologic propusă de către analiștii anglo-americani.

Sartre nu e preocupat nicidecum de satisfacerea exigențelor unei asemenea definiții. Dimpotrivă, el are drept grijă ontologică salvarea libertății și drept grijă epistemologică salvarea inteligibilității a ceea ce nu este înțeles plecînd de la teleologia conștiinței individuale.

Sociologul se mulțumește cu salvarea libertății. Sartre asigură salvarea în două feluri. Să admitem fatalitatea înstrăinării în practico-inert: în acest caz, fiecare se determină

în mod liber plecînd de la propria ființă-de-clasă, burghezul negînd ființa-liberă a muncitorului sau refuzînd propria sa "distincție", iar muncitorul negînd negarea propriei sale ființe-libere de către burghez sau, dimpotrivă, arătîndu-se umilit, ofensat, supus puterii paternaliste a patronului, făcîndu-se chiar "spărgător de grevă", colaborator al patronului, înscris în sindicatul fictiv creat de către dușmanul de clasă. Pe de altă parte, *praxisurile*, împotmolite în practico-inert, își păstrează totuși capacitatea de revoltă, adică de a începe sau de a reîncepe umanitatea. Și sociologul se interesează, la rîndu-i, de felul în care membrii diferiți ai unei clase își trăiesc propria situație și o interiorizează (sau, dacă se preferă, felul în care își trăiesc propria ființă-de-clasă) sau în care reacționează la propria situație. El nu exclude deci nici libertatea indivizilor față de instituții: există unii, într-adevăr, care violează regulile; în concluzie, acestea nu au altă realitate în afara actelor indivizilor care le respectă sau care le violează.

A doua grijă — salvarea din punct de vedere epistemologic a inteligibilității realității non comprehensibile plecînd de la dialectica constituantă, adică de la cea a *praxisului* individual — ridică probleme de o cu totul altă complexitate. Ar fi deci necesar să se distingă între inteligibilitatea *de iure* (alt nume dat reductibilității ontologice) și inteligibilitatea *de facto*, ce rezultă dintr-o cunoaștere derulată conform metodologiei. Nimeni, nici măcar Sartre, nu susține că explicarea fenomenelor sociale s-ar afla pretudindeni și întotdeauna în intențiile actorilor, nimeni nu susține — cu atît mai puțin — că științele sociale ar putea neglija în chip radical subiectivitatea actorilor și că ele ar putea explica fenomenele sociale în mod strict obiectivist, făcînd abstracție de experiențele trăite de către conștiințele socializate. Atitudinile științifice, ca și diver-

sele școli filosofice se afirmă și se disting de fapt prin locul acordat unuia și respectiv celuilalt demers.

A studia oamenii așa cum sînt studiate furnicile sau a-i studia în umanitatea lor, adică neglijînd intenționalitatea sau, dimpotrivă, fixîndu-ți privirea asupra acesteia reprezintă două atitudini antitetice. Lévi-Strauss, în polemica sa cu Sartre, ca și acesta — în *Critique* — își împing tezele la extrem. Primul vizează la o știință a omului comparabilă — în structura sa — cu o știință a insectelor sau cu microbiologia. El afirmă la sfîrșitul *Gîndirii sălbatice*, cel puțin cu titlul de ipoteză, un materialism care întemeiază posibilitatea unei asemenea științe. E totuși suficient să te raportezi la articolul în care Lévi-Strauss tratează raporturile dintre antropologie și istorie², ca și la *Lecția inaugurală* de la *Collège de France*, pentru a întrezări locul lăsat, provizoriu sau nu, cunoașterii umane a omului, sau comprehensiunii celorlalți în intenționalitatea lor. Așa cum Lévi-Strauss scrie în articolul citat, istoria vizează în mod special ceea ce e trăit, conștiința pe care actorii o capătă despre ei înșiși, despre regulile cărora ei li se supun, despre cutumele pe care ei le practică, fără a renunța în acest fel la perceperea, dincolo de ceea ce e trăit, a sensurilor ascunse în inconștientul social sau a celor săvîrșite de către actori, fără ca vreunul dintre ei să le fi gîndit dinainte.

În ceea ce-l privește, Sartre nu exclude nici structurile limbilor, nici pe cele ale formelor de înrudire. Limba devine, în sistemul său conceptual, o modalitate a practico-inertului dar, în acest fel, mai degrabă un instrument decît o constrîngere a libertății. Nu e de altfel nicidecum nevoie să fii discipol al lui Chomsky și să deții secretele gramaticii generative pentru a afirma libertatea (competența) proprie oricărui locuitor, a oricărei conștiințe de a compune un număr indefinit de enunțuri cu un stoc limitat de foneme și de morfeme, conform

unui număr limitat de reguli sintactice. În acest sens, structurile libertății rămân tot atât de conciliabile cu libertatea *praxisului* (în sensul în care îl concepe Sartre) ca și structurile elementare ale înrudirii. În cazul limbii, mai mult chiar decît în cel al structurilor de înrudire, cunoașterea științifică progresează prin analiza diferitelor aspecte fonetice, semantice, sintactice ale limbilor, și nu prin comprehensiunea participantă a locutorilor, ceea ce nu exclude comprehensiunea manierei proprii de a vorbi a unui individ sau a unui grup.

Dincolo de neînțelegeri și de extremismul inutil al unuia sau al altuia, opoziția subzistă în profunzime. Din punct de vedere epistemologic, e loc și pentru analiza structurală și pentru comprehensiune (deci și pentru Rațiunea analitică și pentru Rațiunea dialectică), în funcție de orientarea curiozității și de caracteristicile obiectului vizat. Vom regăsi, în volumul următor, problema autentică pe care fenomenologii și analiștii o formulează nu atât în termeni diferiți, cît într-un vocabular distinct. Rămîne însă sigur că Sartre, în funcție de ontologia sa, acordă comprehensiunii teleologice un primat pe care Lévi-Strauss îl rezervă analizei. Primatul ontologic al *praxisului* antrenează primatul comprehensiunii sau al Rațiunii dialectice; primatul, epistemologic și poate chiar ontologic al structurilor are drept consecință nu excluderea comprehensiunii a ceea ce e trăit în punctul de plecare sau în cel de sosire, ci așezarea în centrul activității științifice a analizei structurilor, sensul a ceea ce e trăit nefiind sesizabil la nivelul trăirii ci într-o "rațiune umană... pe care omul nu o cunoaște", în structurile instituțiilor sau ale limbii ce dau seama de sensurile pe care conștiințele le trăiesc sau le vizează fără a decela sensul veritabil.

2. Chiar dacă Sartre poate acorda științei analitice un loc,

ba chiar întregul loc pe care structuraliștii îl revendică pentru ea, punerea în lumină a colectivelor nu e totuși suficientă pentru concilierea individualismului ontologic și a filosofiei dialectice a istoriei, în sensul în care această expresie este interpretată în mod curent. Sartre ajunge sau crede că ajunge la o asemenea conciliere distingînd între totalitate și totalizare și identificînd, ca să zicem așa, totalizarea cu activitatea conștiinței individuale.

Conștiința totalizează, ea îi surprinde dintr-o singură privire pe grădinar și pe cantonier, ea unifică situația prin raportarea la viitorul către care se proiectează aceasta. În acest fel, totalizarea diferă în mod radical de totalitate. O realitate colectivă nu constituie niciodată un organism; ea se pretează totalizării unor conștiințe multiple, dar nu devine niciodată o unitate organică, o ființă-în-sine. Conceptul de totalizare salvgardează primatul, monopolul ontologic al *praxisului* individual. Face el însă posibil și o filosofie a istoriei, altfel spus o totalizare a devenirii?

Întrevăd aici două dificultăți fundamentale. Relațiile dintre elementele totalizării nu au un caracter determinat, cu atît mai puțin un caracter rațional (raționalul trimițînd la intelect sau la *Vernunft*). Negarea practică a datului prin intermediul proiectului nu are nimic în comun cu contradicția dintre două propoziții sau contrarietatea a două concepte. Cum oare ar putea totalizarea prin conștiință să comporte o logică oarecare, de vreme ce libertatea din care emană proiectul are drept esență să nu aibă o esență, altfel zis să inoveze, să creeze, să facă să parvină la ființă ceea ce nu are încă ființă? Desigur, conștiința, în *Phénoménologie*, este și ea creatoare; ea se creează pe sine de-a lungul diversității încarnărilor sale succesive. Mișcarea dintr-o perioadă în alta conține în ea însăși o tramă rațională, datorită relațiilor inteligibile dintre conceptul

unei perioade și cel al perioadei următoare. Chiar și fără să se încheie într-o cunoaștere absolută, istoria ar fi dialectică; devenirea societăților ar reprezenta-o pe cea a ideilor. Nu văd cum anume s-ar putea petrece același lucru în dialectica sartriană care exclude orice determinare anticipată, orice constrângere, orice limitare și care are ca resort ultim *praxisul* individual, anterior și superior oricărei legi și oricărui adevăr.

Pentru ca istoria umană să capete o unitate în ciuda caracterului absolut al libertății care o pune în mișcare, e deci necesar ca ea să ajungă la un adevăr care, retroactiv, să îi confere o semnificație. Dacă e să ne luăm după ultimele pagini din *Critique*, lupta de clasă, în forma sa dublă, interioară și exterioară — burghezi/proletari, colonizatori/colonizați — e cea care marchează pragul istoriei, care va permite reunirea și punerea în mișcare a universalelor elaborate de teoria ansamblurilor practice³. Fie. Dar asta înseamnă ori că această luptă de clasă este eternă, așa cum o sugerează două din analizele sartriene (materialitatea, înscrierea inevitabilă a actului meu în materie, obiectivarea inevitabilă a *praxisului* meu prin intermediul privirii celuiilalt, și a cuvântului meu prin interpretarea pe care i-o va da celalalt, ipoteză în care lupta de clasă devine un invariant al societăților umane complexe, dar nu și resortul unificării devenirii umane), ori că Revoluția, de ieri și de mâine, va pune capăt luptei opresorilor și a oprimaților, fiind un sfârșit în dublu sens (ea va împlini și va apărea *post factum* ca acel ce către care tindea trecutul). Nici un element din primul volum din *Critique* nu îngăduie reținerea celui de-al doilea termen al alternativei, altfel decât cu titlul de posibilitate sau de speranță. Nimic nu îngăduie să se dea un conținut definit acestei speranțe, întrucât astăzi nu putem nici măcar concepe ceea ce ar fi o filosofie a libertății dincolo de marxism și de înstrăinare.

Marxismul lui Sartre poate fi considerat ca o dezvoltare a schițelor filosofice ale tânărului Marx. Acesta și-a consacrat viața de savant umplerii cu un conținut socio-istoric a schemei unei conștiințe care se eliberează de propria înstrăinare surmontînd capitalismul. La un secol după *Capitalul*, Sartre nu are nimic de spus despre regimurile socio-economice ale epocii noastre. Deși remarcă reconstituirea grupului suveran în cadrul socialismului stalinizat, el menține imperativul necondiționat al revoltei anticapitaliste reclamîndu-se, în mod superficial, de la analizele lui Marx, și în mod insistent, de la faptele evidente de opresiune sau de exploatare.

Substituirea totalizării — prin intermediul conștiinței individuale — totalității, dincolo de aceste două dificultăți, rămîne oare compatibilă cu o filosofie dialectică a istoriei în sensul lui Hegel și al lui Marx? Deja definirea întronării Adevărului ca sfîrșit al opresiunii (sau al luptei de clasă) pare de inspirație kantiană: e vorba de un principiu regulator, de o idee a Rațiunii și nu de un universal concret. Dar poate că nu acesta e punctul esențial. Conceptul de totalizare păstrează oare același sens atunci cînd el desemnează viziunea cuprinzătoare a *praxisului* individual, unificarea cunoașterii prin marxism și reluarea trecutului uman de către o conștiință? Experiența dialectică ajunge, în ultimele pagini din *Critique*, la interogația despre posibilitatea unei totalizări fără totalizator. E o chestiune la care un răspuns afirmativ nu mi se pare imposibil, cu condiția să nu se identifice comprehensiunea istoricului și cea a actorului istoric, sau comprehensiunea *praxisului* angajat și cea a *praxisului* detașat. Cu alte cuvinte, istoricul nu vede agitațiile minorității lui Ludovic al XIV-lea nici cu ochii Frondei, nici cu cei ai partizanilor lui Mazarin; el îi înțelege și pe unii și pe ceilalți, le înțelege conflictele și ieșirea din aceste conflicte. Presupunînd că se dorește menținerea

înrădăcinării subiectului comprehensiunii retrospective în istorie, caracterul provizoriu al interpretării e justificat de caracterul neîncheiat al devenirii și nu de incapacitatea interpretului — apropiat sau depărtat de evenimente — de a se înălța deasupra proiectelor incompatibile ale actorilor.

Problema pe care o ridică trecerea de la individualismul metodologic la o dialectică a istoriei globale este legată de conceptul de totalizare și de avatarurile pe care el le are de suportat de-a lungul *Criticii*. În măsura în care ansamblul istoric, colectivele practico-inerte sau instituționale sînt totalizate fără a fi totalități, fiecare conștiință dobîndește o imagine a acestuia, o imagine globalizantă, însă parțială, adică una între multe altele. Prin definiție, nici una dintre ele nu poate fi adevărată, întrucît fiecare este adevărul unei conștiințe, iar un observator aflat deasupra multiplicității observatorilor situați la nivelul realității umane nu există. În mod logic, totalizarea apare deci într-o contradicție riguroasă cu o filosofie a istoriei care ar pretinde că îmbrățișează întregul istoriei umane: nu în sensul în care nimic nu ar fi fost omis din ceea ce a mișcat o conștiință într-un anumit moment din trecut, ci în sensul că ea, comprehensiunea reține și sintetizează tot ceea ce, în cadrul devenirii umane, merită să fie păstrat sau accede la demnitatea istorică. Filosofia hegeliană a istoriei este totală în sensul că ea nu neglijează nici unul din conceptele, nici una din încarnările conștiinței, nici una din epocile indispensabile comprehensiunii adevărului umanității de-a lungul timpului. Această totalizare aparține *unei* conștiințe, însă uneia neangajate, celei a înțeleptului.

Nimic nu ne sugerează că, pentru Sartre, conștiința, care — în al doilea volum —, va pune în mișcare universalele pentru a urma lupta de clasă, ar fi cea a unui înțelept. Mai mult decît atît, presupunînd că ea înțelege aventura umană în maniera în

care înțelege și existența individuală, atunci conștiința sartriană nu se va deosebi deloc de comprehensiunea primitivă, cea a unei conștiințe care se proiectează în viitor și care își determină astfel propria situație. Un asemenea model decurge, după cât se pare, din analiza sartriană a percepției (obsesia privirii *Celuialt*). O conștiință nu *percepe* un regim economico-social totalizându-l, ea dobândește doar o imagine parțială a acestuia, o imagine care e de asemenea globală (ea reținând deci anumite trăsături pe care le consideră dominante, esențiale). *A fortiori*, nici o conștiință nu poate totaliza istoria umană, fie ea și comparată, conform spuselor lui Dilthey, cu biografia umanității, altfel decât alegînd aspectele acestei aventuri care conferă un sens ansamblului. O asemenea totalizare — indiferent dacă e vorba despre o viață, despre un regim sau despre întreaga istorie — necesită decupaje, analize, comparații, cu alte cuvinte, Rațiunea analitică, chiar dacă comprehensiunea — supremă răsplată a efortului făcut — își oferă iluzia, mai mult sau mai puțin întemeiată, de a re trăi ceea ce ceilalți au trăit.

La rigoare, în cazul psihanalizei existențiale a unei persoane, comprehensiunea ajunge la un fel de unitate în totalizare, întrucît Sartre postulează, în *L'Être et le Néant*, existența unei alegeri unificatoare pe baza căreia sînt lămurite diversele episoade ale unui destin. *L'Idiot de la famille* ilustrează, la rîndul său, caracterul indefinit al acestei totalizări, chiar și atunci cînd aceasta are privilegiul de a recurge la o decizie originală și hotărîtoare. Care ar fi — în biografia Umanității — echivalentul unei asemenea decizii?

Raritatea dă un fel de răspuns întrebării, care constituie o problemă filosofică, și nu retorică. Fiind contingentă, raritatea face necesară lupta de clasă; interiorizată de către conștiințe, ea face din fiecare dușmanul celui alt, din toți dușmanul fiecăruia. *Deus ex machina*, ea pune istoria în

mișcare, precipită conștiința, devenită în mod imediat conștientă de sine, translucidă, liberă în mod fatal, în această lume umană non-umană în care ea se înstrăinează datorită unei necesități contingente, păstrînd de asemenea în fiecare moment libertatea de a-și reveni în fire. Oricît de imprecisă ar rămîne, ideea unei biruințe asupra rarității sugerează, la orizont, o convertire a istoriei — convertire care nu ar determina, ci ar favoriza modificarea radicală a mediului economic. Oricare ar fi funcția pe care Sartre vrea s-o atribuie, în al doilea volum din *Critique*, ipoteticei sau utopice biruințe asupra rarității, sfîrșitul preistoriei nu poate rezulta decît dintr-o Revoluție autentică, altfel zis, dintr-o Revoluție care nu parcurge, încă o dată, ciclul descendent, degradarea-înstrăinarea *praxisului* comun unui grup suveran. S-ar putea deci spune că sfîrșitul preistoriei este o Revoluție care nu își devoră copiii.

Critique se pretează unei lecturi pesimiste; ea ne-ar înfățișa, potrivit acestei lecturi, o nouă versiune a mitului lui Sisif. La fel cum pentru Jean-Jacques Rousseau, legile trebuie să reziste în permanență lucrurilor pentru a prezerva egalitatea, tot astfel pentru Sartre, revolta va lua din nou de la capăt, în orice ocazie propice, lupta umanității împotriva înstrăinării datorate materiei, malignitatea oamenilor, exigențele organizaționale sau instituționale. Opusă acestei interpretări pesimiste și stîngiste, o interpretare optimistă — mai apropiată de marxism-leninism — ar trebui să ia în seamă achizițiile socialismului sovietic (proprietatea colectivă a mijloacelor de producție) și să identifice speranța cu democratizarea (chiar dacă procedurile democrației formale țin, conform *Criticii*, de ordinea serială, și de exterocondiționare).

În orice caz, totalizarea retrospectivă în lumina luptei de clasă conduce la o convertire care nu acoperă prăpastia dintre

individualismul ontologic (și metodologic) și o filosofie a istoriei deopotrivă marxistă și sartriană. O asemenea totalizare nu poate realiza proiectul schițat de către Sartre în conferința pronunțată la UNESCO, cu ocazia ceremoniilor consacrate lui Kierkegaard; comprehensiunea retrospectivă a ansamblului istoric ar trebui să nu negligeze nici evenimentele, nici calitatea unică a experiențelor trăite, pe scurt, ea ar trebui să realizeze sinteza singularului și a universalului, a *existențialismului* care nu cunoaște decît realități individuale și a *marxismului* care îmbrățișează sistemul capitalist aflat în funcționare și condamnat la moarte de către propriile sale contradicții.

E vorba de o sinteză care, în ultimă instanță, se dovedește a fi imposibilă. O totalizare a istoriei nu este o percepție sau o viziune, ci un discurs conceptual. Ea provine desigur dintr-o inspirație, dintr-o alegere fundamentală, ea îi dă poate cititorului sentimentul unei comprehensiuni globale, avînd totuși drept proceduri — selecția și reconstituirea, drept instrumente — limbajul și conceptualizarea, iar drept obiectiv — adevărul. Dacă adevărul discursului depinde de Adevărul întronat, acesta din urmă determină selecția și reconstrucția, altfel zis el determină ceea ce — între lucrurile trecutului — va scăpa de uitare. Nu va rămîne mare lucru din trecut dacă doar formele luptei de clasă interesează totalizarea pe baza Adevărului redus la utopia unei reciprocități non-antagonice.

3. Susținătorii individualismului metodologic se înșeală probabil crezînd că colectivismul metodologic duce în mod mai mult sau mai puțin necesar către filosofii istoriei pe care ei le detestă (cele ale lui Hegel, Marx sau Toynbee). Au ei oare dreptate să creadă că individualismul metodologic poate să împiedice căderea în tentația unor asemenea filosofii? În ceea ce privește individualismul metodologic al lui Sartre, acesta

adaugă posibilelor implicații ale unei filosofii istorice animate de pretenții totalitare, implicațiile unei filosofii a libertății goale, lipsite de borne și criterii.

Între gîndirea istoriei, cunoașterea societății, pe de o parte, și decizia și acțiunea politică, pe de alta, se stabilește în mod inevitabil o conexiune care uneori este evidentă, necesară, iar în alte împrejurări, este subtilă, disimulată. Critica istoricismului făcută de către Sir Karl Popper are, între alte obiective, refutarea a ceea ce am numit altădată⁴ o politică a Rațiunii (opusă unei politici a intelectului). Noi nu cunoaștem și nu putem cunoaște decît fragmente din mediul în care trăim; trebuie de aceea să criticăm instituțiile dobîndite din trecut și devenite contrare ideii noastre despre ceea ce este rațional sau just. Inginerul construiește, controlează și repară mașinile, el nu transformă legile universului. Tot așa, actorul istoric observă, judecă, reformează: el nu convertește nici oamenii, nici societățile. E vorba de o atitudine reformistă care nu exclude, în anumite cazuri, alegerea revoluționară: dacă o clasă conducătoare s-a dovedit incapabilă să asigure ordinea sau progresul — ca să reluăm conceptele lui Auguste Comte — alegerea Revoluției nu contrazice politica intelectului. Rebeliunea împotriva unei nedreptăți intolerabile nu o contrazice nici ea. *Hier stehe ich, ich kann nicht andere.*

Transformarea milenarismului marxist și a mesianismului proletar într-o politică a Partidului-Rege sau într-un cult al personalității nu necesită decît o sumară reamintire a unei teme cunoscute. Transformarea Rațiunii dialectice sau a individualismului ontologic într-o filosofie a violenței — mișcare tipică pentru gîndirea sartriană, pe jumătate disimulată sub mulțimea de analize — merită un comentariu mai detaliat.

Așa cum am spus, jurămîntul joacă în filosofia politică a lui Sartre din *Critique* un rol comparabil cu cel jucat de *contract*

în filosofia lui Rousseau. Cei doi, ca și Lévi-Strauss de altfel, pleacă de la ideea că legitimitatea puterii derivă în ultimă analiză dintr-un act de unanimitate: ar fi deci vorba de un act unanim prin care cetatea își afirmă unitatea prin cetățenii săi, de un *praxis* comun unanim în care fiecare devine la rîndul său un terț mediator; acest *praxis*, ce își datorează unitatea jurămîntului tuturor conștiințelor distincte, dar care tind către același obiectiv, marchează nașterea simultană a revoltei și a umanității.

Pentru Jean-Jacques Rousseau, unanimitatea fonda legea majorității. Pe de altă parte, el nu deducea totuși în mod direct din condițiile ultime de legitimitate imperativele acțiunii și, cu atît mai puțin, ale revoltei. El avea conștiința radicalei eterogenități dintre problema ultimă formulată în *Contractul social* și problemele sociologice din *L'Esprit des lois*. Ceea ce trebuie făcut, *hic et nunc*, derivă mai degrabă din cunoașterea acumulată de către Montesquieu, din experiența istorică decît din teoria legitimității, chiar dacă doar aceasta din urmă lămurește sensul istoriei totale a umanității.

În *Critique*, totul se petrece ca și cum Sartre ar trece direct de la teoria pură a legitimității la imperativul acțiunii ce devine astfel un imperativ revoluționar. Libertatea implică teroarea, datorită structurii sale: ea nu se poate auto-proteja decît acordînd celorlalți dreptul de a pedepsi trădarea, ceea ce echivalează cu faimoasa formulă a lui Rousseau, a "obligației de a fi liber". Transfigurarea imediată a jurămîntului în teroare (punere în formă filosofică a practicii Rezistenței și partizanilor) dă o primă justificare obsesiei sartriene a violenței.

Refuzul oricărei legitimități secunde, derivate, comparabile cu legea rousseauistă a majorității, constituie o a doua justificare. Statele, grupurile suverane, democrațiile reprezentative nu sînt nici legitime, nici ilegite, ci sînt date ca fapte

indivizilor ce le suportă, supunându-li-se. Din acest refuz se naște nu primatul progresului asupra ordinii, ci primatul violenței asupra legii. Cel puțin dacă legea se ratașează jurământului originar, constitutiv al unui *praxis* comun, violența ce distruge ordinea se bucură de un fel de privilegiu moral, de o superioritate valorică asupra violenței stabilizate în lege (în sensul sartrian — ca și în cel vulgar — există întotdeauna un element de violență în legea stabilită). Partidul revoluționar poartă în sine violența fraternității, ca și speranța umanității, întrucât fără el oamenii s-ar resemna în servitudine.

Sartre admite, în treacăt, că socialismul, în prima sa fază, impune mai multe constrângeri sau restricții indivizilor decât democrațiile burgheze stabile. Dar puțin îi pasă, căci el nu trage de aici nici o concluzie. Sartre nu descrie nici instituțiile capitalismului, nici cele ale regimului care îi va urma. În fața acestei violențe cristalizate într-o societate de clase, violența devine un refugiu, singurul refugiu, ca și cum deliberarea rațională asupra promisiunilor diverselor regimuri nu ar merita interesul filosofului.

Cum violența — adică dominația unora asupra altora sau asupra celor mulți — este constitutivă pentru orice regim economic sau politic cunoscut, negarea regimului existent echivalează cu susținerea violenței revoluționare împotriva violenței instituționale. Prin postulat, violența revoluționară alcătuiește proiectul unui viitor non-violent, dar nu există totuși nimic care să ne îngăduie să conferim acestui postulat o plauzibilitate oarecare. Fascismul pleacă și el de la ubicuitatea violenței pentru a propovădui stăpînilor, desemnați de către istorie sau autodesemnați, violența victorioasă. Sartrismul pleacă de la ubicuitatea violenței și visează să o elimine în chip radical în vederea unei reciprocități non antagonice. Voința universalismului nu exclude încarnarea *praxisului* revoluționar

în voința unui singur om. În ciuda inspirației sale, filosofia sartriană a violenței riscă să dea aceleași lecții ca și filosofiele detestate de către Sartre-omul.

Poate că, așa cum prefăța cărții lui Fanon o sugerează, Sartre crede în virtutea catartică a violenței. Cel umilit nu ajunge să recucerească stima de sine decît prin violența îndreptată împotriva celui care, ca să zicem așa, l-a privat de propria sa ființă. Altfel, el își va îndrepta violența împotriva sa și se va urî, urîndu-i pe ceilalți. Să lăsăm în grija specialiștilor comentariul teoriei psihologice a violenței și a legăturilor ei cu violența lui Sartre-omul, mai precis cu violența sa verbală de cabinet și cu refuzul dialogului direct.

"Violență și Rațiune" este titlul dat de doi comentatori englezi unui rezumat al *Criticii* și al cărții despre Jean Genet. Legătura dintre acești doi termeni e oare întîmplătoare sau necesară? Tocmai am reamintit motivele filosofice pentru care *Critique* fondează o politică a violenței. Și atunci, se mai poate vorbi de o politică a Rațiunii? Da, însă doar în măsura în care Rațiunea dialectică se confundă cu *praxisul*, cu *libertatea*, în alți termeni, cu negarea a ceea ce e dat și cu proiectul unui viitor nedeterminat. O asemenea concepere a libertății condamnă orice condamnare a utopiei. *Praxisul* sau Rațiunea dialectică este creatoare: nimic și nimeni nu ar putea restrînge, în gîndire și în act, puterea sa de creație. Această putere, indefinită prin postulat, se transferă istoriei umane.

E vorba de un transfer legitim? Trebuie oare apropiată capacitatea novatoare, în istorie, de cea a scriitorilor care, cu un stoc limitat de cuvinte și de reguli sintactice, compun un număr indefinit de enunțuri sau de opere? Sau e necesar ca ea să fie apropiată de diversitatea relațiilor de înrudire din societățile primitive, reductibile la un număr restrîns de tipuri, alcătuite plecînd de la cîteva elemente? Obiceiurile și

manierele, în inepuizabila lor bogăție, evocă operele; regimurile economice sau politice, prin structura lor, sugerează o tipologie.

Din totdeauna, doar artistul crează forme mereu noi. În ceea ce-l privește pe Principe, fie el individual sau colectiv, acesta acționează în fiecare clipă în conjuncturi unice, dar în ultimă analiză, el nu se poate desprinde de condiția istorică a omului: el creează cetăți, nu știe la ce dă naștere, iar nepoții și strănepoții săi recunosc în ele trăsăturile familiare ale dominației omului asupra omului.

Note

1. Dray, William H., *Laws and Explanation in History*, Oxford Univ.Press, London, 1957. Georg Henrik von Wright, *Explanation and Understanding*, Cornell Univ.Press, Ithaca, 1971.
2. *Anthropologie structurale*, Paris, 1958, p. 3-33. Articolul a apărut în *Revue de métaphysique et de morale* din 1949.
3. Al doilea volum ar fi deci nu altă o filosofie a Istoriei universale, ci o filosofie a Istoriei moderne. (Nota tr.: Sartre nu a scris un al doilea volum al *Criticii*. Aron, în schimb, a elaborat o altă lucrare — în două volume — consacrată violenței: e vorba de *Penser la guerre. Clausewitz*, Gallimard, 1976)
4. *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Gallimard, 1938, p. 330 sq.

Nota A

În două pasaje ale cărții, unul de la început, în care e definită experiența critică, iar celălalt, referitor la Lévi-Strauss, sînt folosiți termenii de *evidență*, *necesitate* și *apodicticitate*. Două note, la paginile 150 și 159, încearcă să analizeze relațiile dintre evidență și necesitate sau dintre mișcarea sintetică despre care avem o intuiție plenară și urma sa materială. Nota de la pagina 150 distinge "*evidența intuitivă (și dialectică)*", pe de o parte, și "*demonstrația geometrică*" pe de alta. "*Ceea ce trebuie înțeles aici este actul generator, sinteza care assemblează palisadele sau care ține împreună elementele abstracte ale spațiului. Noul este urma lăsată de către o temporalizare totalizantă în dispersia inertă absolută pe care o reprezintă spațiul. Ea e inteligibilă în măsura în care inerția dispersivă pe care o reunește nu adaugă nimic prin ea-însăși și nu e decît reproducerea înghețată a actului generator*". Evidența intuitivă și dialectică percepe actul sintetic, *praxisul* creator de noutate. Actul unificator sau sintetic e cel al conștiinței sau al *praxisului*, el se exteriorizează în spațiu și lasă aici o urmă. Exemplul simplu ales era cel al unei drepte care, atunci cînd traversează un cerc într-un punct, va întîlni în mod necesar un alt punct al cercului pentru a ieși. "...*agentul înțelege operația sa parțială plecînd de la un dublu praxis total (trasarea dreptei, închiderea cercului)... geometrul nu e interesat de acte, ci de urmele lor*". Demonstrația

geometrică "distruge unitatea sensibilă și calitativă a cercului gestalt în profitul divizibilității inerte a locurilor geometrice". "Ceea ce-l interesează și pe geometru este regăsirea raporturilor de exterioritate radicală sub masca de interioritate pe care o impunem figurilor creîndu-le. Dar în acest fel, inteligibilitatea dispăre." Inteligibilitatea dispăre o dată cu mișcarea, cu sinteza, cu noutatea. Însă separarea evidenței și a necesității demonstrate nu rămîne mai puțin paradoxală: poate fi evident din punct de vedere dialectic că *praxisul* se exteriorizează, dar cum poate fi evident de la bun început că un *praxis* liber oarecare se exteriorizează (acționează) într-o manieră particulară? E posibil ca înstrăinarea să fie apodictic necesară (necesară nu în sens cauzal, ci în sensul unei necesități dialectice): Istoria înstrăinării nu ar fi putut fi alta decît a fost, dacă ea a fost o aventură?

O a doua dificultate ține de folosirea cînd a termenului de necesitate, cînd a celui de apodicticitate, în particular în nota de la pagina 159: "*Evidența tinde să refuze apodicticitatea în aceeași măsură în care necesitatea tinde să respingă evidența*". În tabloul kantian al categoriilor, apodicticitatea derivă din judecățile apodictice, cuprinse în rubrica "modalitate". Aceste judecăți vin după judecățile problematice (posibilitate-imposibilitate), asertorice (ființă-neființă). În rest, categoriile kantiene ce corespund judecăților apodictice sînt *necesitatea* și *întîmplarea*. Distincția sartriană dintre apodicticitate și necesitate rămîne deci echivocă. El vrea, după cît mi se pare, să excludă atît necesitatea cauzală, cît și pe cea logică: dacă sînt date "y" și "z", nu se poate ca "x" să nu se producă, gîndirea dispăre, ca și evidența, nu mai rămîne — în acest caz — decît necesitatea cauzală, în alte cazuri — necesitatea geometrică sau matematică, eventual cea logică. Pentru ca să existe gîndire, sînt necesare noul, mișcarea, sinteticul.

Sartre reia aceleași cuvinte atunci cînd ajunge la comentariul *Structurilor elementare ale înrudirii* și caută să insereze metoda și rezultatele lui Lévi-Strauss în raționalitatea dialectică. El admite, în trecere, că "*e neîndoielnic că relațiile reciproce sînt susceptibile de a fi studiate de către 'Științele exacte'*" (p. 487). Vine apoi problema structurilor, considerate "*produse sintetice ale unei totalizări practice, ce sînt întotdeauna pasibile de a fi studiate în chip analitic și riguros*". Analiza regulilor căsătoriei în termeni de reciprocitate îi îngăduie lui Sartre să insere teoria structurilor în teoria organizațiilor ca pe o modalitate particulară a organizațiilor, deci ca reguli abstracte sau sistem de relații care sînt, într-un sens, exterioare *praxisurilor*, dar actualizate doar de *praxisurile* în care s-a inserat inerția acestor reguli sau sisteme.

Cu această ocazie, Sartre folosește de două ori termenul de apodicticitate. În primul caz, el indică faptul că regulile căsătoriei se pretează unei deducții de stil matematic, al cărui tip de evidență este cel al matematicilor. În acest caz, evidența și apodicticitatea merg împreună și se opun evidenței dialectice. La pagina precedentă, Sartre afirma că am putea regăsi în organizație o experiență apodictică a agentului, experiență analogă — la prima vedere — cu cea a înstrăinării. De această dată e vorba de necesitatea caracteristică libertății ce se exteriorizează sau se înstrăinează, această exteriorizare neputînd să nu aibă loc, iar respectiva necesitate neavînd nimic în comun cu necesitatea cauzală, întrucît e o emanație a libertății în mediul natural.

Nota B

Sartre califică în mai multe rînduri *praxisul* individual drept *transparent* sau *translucid*. Se poate pune întrebarea ce

sens dă el acestor adjective. Într-adevăr, conștiința a ceva este întotdeauna conștiință non-tetică de sine; ceea ce nu înseamnă că ea se cunoaște pe sine așa cum celalalt o cunoaște. Flaubert nu se cunoștea pe sine ca *idiot de la famille*: cel puțin așa reiese din interpretarea pe care Sartre însuși o dă existenței autorului *Educației sentimentale*. Transluciditatea sau transparența nu desemnează deci o conștiință sau cunoaștere integrală a *praxisului* prin el însuși. "Transparența... — stă scris la pagina 149 — are drept origine legătura inseparabilă dintre negare...și proiect", negarea "totalizînd în situație ceea ce ea neagă", iar proiectul definîndu-se prin raportare la întregul abstract "pe care agentul practic îl proiectează în viitor și care apare ca unitate reorganizată a situației negate". *Praxisul* este deci translucid ca totalizare a datului (realizată prin negare) și ca proiect reorganizator. Cum, cf. *L'Être et le Néant*, trăim cu rea credință, transparența *praxisului* nu mi se pare a desemna altceva decît coincidența actului și a actorului, a acțiunii și a subiectului agent. Omul nu se distinge de acțiunea sa. El este acțiunea sa și aceasta, fiind dialectică, comportă totalizarea și proiectul, care este el însuși totalizator. De ce insistă oare Sartre asupra transparenței și translucidității de vreme ce în *L'Être et le Néant*, el menționa adeseori intervalul dintre sine și sine (ne aflăm în spațiul lui a-fi- ceea-ce-nu-ești)? Motivul mi se pare a fi următorul: în *Critique*, Sartre vrea să regăsească în istoria universală aceeași inteligibilitate (explicație teleologică, negare și totalizare) ca și în *praxisul* individual. El spune și repetă că "singura realitate practică și dialectică, motorul a toate este acțiunea individuală" (p. 361). E deci vorba de a arăta că practico-inertul, cîmpul social, istoria universală comportă finalmente aceeași inteligibilitate ca și acțiunea individuală, deci că în ultima analiză ele sînt susceptibile de aceeași transparență ca și *praxisul* individual. Așa se naște ipoteza

metafizică (p. 145) potrivit căreia știm tot. Transparența nu implică deci ca actorul să știe totul despre acțiunea sa (care, inserată în practico-inert sau în grup, este mediată de lucruri și acte), ci ca acțiunea — înțeleasă ca totalizare și negare — să fie modelul inteligibilității și cazul ideal al comprehensibilității.

Să recitim rîndurile de la pagina 279 cu care începe paragraful *Despre necesitate ca structură nouă a experienței dialectice*: "la nivelul său cel mai imediat, experiența dialectică s-a revelat ca fiind praxisul însuși ce își produce propriile lumini pentru a-și controla desfășurarea. Evidența acestei prime experiențe, în care a face întemeiază propria sa cunoaștere de sine, ne dă o certitudine: realitatea însăși este cea ce se descoperă ca prezența sinelui. Unicul fundament concret al dialecticii istorice este structura dialectică a acțiunii individuale". Facerea, praxisul livrează cunoașterea de sine: știi ceea ce faci chiar atunci cînd o faci, nu pentru că actorul se cunoaște în chip integral pe sine, ci pentru că, în cîmpul istoric, el se confundă cu propriul său a face sau pentru că, pe acest plan, proiectul și motivația nu se disting.

Nota C

Raritatea este oare în mod veritabil contingentă, un fapt pur și simplu, un dat? Este ea lipsită de necesitate? În funcție de ce: de logică sau de determinismul caracteristic vieții? Cred că ea este *necesară* în sensul în care orice specie vie — aflată într-un mediu natural, din care împrumută ceea ce îi este necesar pentru a trăi — se lovește de anumite limite. O specie care trebuie să muncească pentru a supraviețui — deci care trebuie să vîneze, să culeagă, să cultive pămîntul, să crească animale — e supusă legii rarității — a rarității timpului, spațiului sau chiar a resurselor neregenerabile. E posibil să

concepi o societate care să fi biruit raritatea astfel încît datele istorice ale existenței umane să fi fost radical schimbate, dar numai cu o condiție: și anume restrîngerea voluntară, conștientă, rațional organizată a volumului populației. Nu e deci absurd să sugerezi — așa cum face Sartre — că agresivitatea omului față de om depinde parțial de faptul că nu toți indivizii pot dobîndi bunuri, prin esența lor rare. Diversele forme de raritate, relațiile dintre raritate și surplus, raritate și supraproducție relativă, raritate și agresivitate necesită analize precise și detaliate mai curînd decît un decret metafizic prin intermediul căruia o caracteristică, aparent inevitabilă, a condiției biologice a omului marchează pragul necesității (plecînd de la contingență) caracterului violent al omului și al istoriei sale.

Nota D

Oare practico-inertul își datorează inteligibilitatea dialecticii constituante? E el inteligibil, comprehensibil? Cum anume poate fi el cunoscut? Gîndirea lui Sartre nu e lipsită, în toate aceste privințe, de ambiguități. Fără a avea pretenția dispărării tuturor punctelor obscure, iată care mi se par a fi chestiunile esențiale:

1. Experiența critică, ea însăși un reflex al mișcării dialectice, descoperă singură sensul autentic al practico-inertului, al exigenței, al interesului, al ființei-de-clasă, etc... Din punct de vedere ontologic, transcendental, contra-dialectica e înțeleasă plecînd de la dialectică. Dacă nu se pleacă de la dialectica constituantă, de la *praxisul* individual, atunci lumea reificată, omul interesat, clasele vor fi în mod inevitabil asimilate cu realitatea obiectivă, dată, normală. Cu alte cuvinte, lumea economiei libérale, a capitalismului și a economiștilor nu poate

fi *înțeleasă* ca fiind contra-dialectică decît cu condiția ca experiența critică — ce reprezintă un reflex al dialecticii — să aibă drept punct de plecare *praxisul* individual, libertatea.

2. Această înstrăinare nu e mai puțin necesară în cazul determinismului — ceea ce înseamnă că pentru a acționa, *praxisul*, confundat cu o ființă organică ce acționează în mediul natural, nu poate să nu se facă materie și, prin urmare, el întâlnește în materia-supusă-muncii acțiunea, devenită pasivă, a celorlalți. În termeni abstracți, materialitatea sau alteritatea (deci pluralitatea *praxisurilor*) determină în mod necesar (și nu accidental) înstrăinarea *praxisurilor*.

3. *Praxisul* unui individ oarecare rămîne liber în sensul că fiecare își asumă în mod liber condiția în care se află în practico-inert. În *L'Être et le Néant*, Sartre dădea exemplul evreului aflat în fața tăbliței unui restaurant "interzis evreilor". Evreul poate ori să se supună acestei interdicții, ori s-o violeze. Tot astfel, muncitorul poate face grevă sau se poate pune, așa cum se întîmplă cu spărgătorul de grevă, în serviciul patronului. Puterea *praxisului* este *limitată* de condițiile date, în vreme ce libertatea rămîne *nelimitată*, întrucît poți alege inclusiv moartea. De aici reiese și valoarea exemplară a torturii și a reacției față de aceasta, a tăcerii și respectiv a trădării.

4. Comprehensiunea percepe *praxisurile* individuale în practico-inert. Dă ea oare seamă și de trecerea de la dialectică la contra-dialectică, de la *praxis* la practico-inert? Da și nu. E vorba de o experiență critică, nu de o deducție transcendentă. Sartre e deci silit să observe totalitățile organice, să urmeze dialectica nevoilor, în orice caz să situeze *praxisurile* în materialitate pentru ca înstrăinarea să devină inteligibilă Rațiunii dialectice. Deci, căderea în practico-inert devine inteligibilă (nu comprehensibilă) atunci cînd *praxisul* e reintrodus în mediul materialității și al alterității (pluralității).

5. Raritatea e dată ca un *fapt*, ca o contingentă. În măsura în care înstrăinarea rezultă din raritate, ea devine contingentă și nu necesară. Se cuvine deci să distingem între înstrăinarea ce rezultă în chip necesar din materialitate și alteritate (deci abstracție făcînd de orice raritate) și Istorie, așa cum s-a derulat aceasta, necesară în măsura în care e bazată pe faptul contingent al rarității. Fără raritate, Istoria umană nu ar fi putut să fie dirijată de lupta omului împotriva omului, de lupta de clasă. Istoria, considerată ca luptă de clasă, devine inteligibilă în măsura în care e în mod necesar bazată pe o contingentă.

6. Practico-inertul ca lume înstrăinată e oare doar comprehensibil, inteligibil sau cognoscibil prin Rațiunea analitică? În măsura în care fiecare conștiință își asumă în mod liber propria condiție, el e comprehensibil. Teoretic, dacă am dispune de toate cunoștințele necesare, am putea înțelege cum anume s-a asumat fiecare *praxis*. Dacă luăm în considerare ansamblul lumii practico-inerte, acesta rămîne inteligibil: el nu provine, globalmente, în fiecare sector, dintr-o intenționalitate individuală, ci rămîne marcat în întregime și în fiecare din aspectele sale de către structura dialectică, altfel zis de către caracterul sintetic al legăturilor dintre elemente, exterioritatea colectivelor trimițînd la interioritatea conștiințelor.

7. Să existe totuși o cunoaștere obiectivă, a obiectivărilor, deci o cunoaștere prin intermediul Rațiunii analitice a exteriorității în care s-a dispersat interioritatea *praxisului*? Sartre ar trebui să răspundă afirmativ, întrucît la urma urmei Rațiunea analitică, științele naturale se aplică lumii mașinilor, care se naște din *praxisul* uman. De ce nu ar exista o cunoaștere analitică a lumii umane, de vreme ce aceasta, exteriorizată, își pierde caracteristicile asemănătoare cu cele ale lumii create de *praxis*? Sartre evită să dea un răspuns afirmativ întrucît se teme să nu revină în acest fel la poziția celor pe care îi numește

"eclecticii noștri" (din câte știu¹, și eu mă aflu printre aceștia), adică la poziția celor ce disting "*sectoarele culturale ce se condiționează în interioritate, de cele ce rămân niște sume și, în sfârșit, de cele care posedă (în funcție de cunoștințe) ambele caracteristici. Sectoarele pot fi de asemenea definite prin condiționarea lor internă — care ar fi dialectică — și se poate nega că relațiile lor s-ar deosebi de contiguitatea pură (sau de anumite legături exterioare)*" (p. 144). Sartre refuză această soluție, cel puțin de iure. El vrea ca o totalizare a Istoriei totale să fie posibilă — ceea ce conceptul unei totalizări definite plecând de la *praxisul* individual pare să excludă.

'1' Din câte știu: din ceea ce unii participanți la conferințele sale mi-au relatat, eu figurez printre "eclecticii noștri", la fel cum sînt și unul dintre "sufletele delicate" liberale.

Nota E

Ce rost are, mă va întreba cititorul, un asemenea paragraf? De ce reproduc citate, nedemne de Sartre, care se contrazic singure sau care fac jocul adversarului? Nu am nici cea mai mică intenție să mă impun în defavoarea lui Sartre, provocînd surîsul în fața "enormităților" (în mai multe sensuri) rostite de către el.

Din paragraful precedent reies totuși trei idei indispensabile pentru interpretarea *Criticii*. Însistînd asupra *pluralității* semnificațiilor, a *ireductibilității* sistemelor, a necesității *medierilor*, Sartre regăsește fenomenologia realității istorice pe care ar fi putut-o împrumuta de la Dilthey, Max Weber sau din *Introduction à la philosophie de l'histoire*. El înfățișează — sub forma unei critici a marxism-leninismului — o teorie a existenței și a comprehensiunii care, la nivel epistemologic, derivă

din istoricismul german și se opune marxism-leninismului, poate chiar și *Capitalului* marxist.

Formulele despre "filosofia indepasabilă" a epocii noastre, atinse de o totală sterilitate, par la prima vedere să ne reîntoarcă la Jdanov însuși. Dar Sartre le rostește pe un ton serios, în mod conștient, și nu din greșeală. Primatul Rațiunii dialectice, deci al aventurii singulare a Umanității, al cărei motor și cunoaștere este Rațiunea dialectică, conduce la o versiune a istoricismului, în sensul dat acestui termen de către Dilthey, Troeltsch și, respectiv, de către Sir Karl Popper. Rațiunea analitică se detașează de Rațiunea dialectică în măsura în care aceasta se face materie pentru a acționa asupra materialității. De unde rezultă că întreaga sinteză a culturii noastre actuale fie se fondează pe științele exacte și Rațiunea analitică, fie se reclamă din marxism (nu din marxism-leninism, ci din marxismul dialectic). Alegerea primei variante implică eliminarea *praxisului*, a creativității istorice, ea nu mai lasă să subziste decît o lume de fapte și de legi în care științtii vor încerca în van să insereze *post eventum* valori, fără să își dea măcar seama că valorile vor fi la fel de puțin determinate ca și restul lumii. În privința alegerii celui de-al doilea termen, el conduce la marxism, înțeles într-un sens larg, potrivit interpretării pe care i-o dă Sartre, adică la filosofia auto-creării omului de-a lungul devenirii societăților.

Bineînțeles, Sartre exprimă aceste idei în mod simplificat. Sinteza cunoașterii, a cunoștințelor noastre sau a culturii în sensul riguros al termenului *sinteză*, reprezintă cel mult o idee regulatoare, la orizontul gândirii. Dar, încă o dată, Sartre o evocă în chip conștient pentru a evita dispersia, eterogenitatea totalității istorice pe care o impută și o reproșează "eclecticilor" (p. 144). Să nu uităm de asemenea că Dilthey, căruia îi datorăm conceptul de *critică a Rațiunii is-*

torice, căuta și el — ca răspuns dat lui Marx și lui Nietzsche — fundamentul unei filosofii, prolegomenă la toate științele umane și principiul unei politici (sau al unei morale) istorice. Sartre crede, nu din vanitate, ci din orgoliu metafizic că a realizat proiectul care îi animă pe filosofi unei anumite școli fenomenologico-hegeliene de aproape un secol.

Această împlinire implică nu doar primatul aventurii istorice și a Rațiunii dialectice, dar și Adevărul acestei aventuri singulare și o Rațiune capabilă să reconcilieze singularitatea evenimentului cu universalitatea conceptelor. Adevărul acestei aventuri implică, la rîndu-i, un anumit fel de necesitate sau de apodicticitate: cum anume ar fi putut Adevărul să fie altfel decît este, cu toate că el provine din *praxisul* liber? E deci necesar ca aventura singulară să fie liberă în mișcarea sa și necesară în realizare. Concilierea e facilă dacă viitorul nu e necesar (sau nu e cunoscut ca fiind necesar) și dacă, în schimb, trecutul nu se mai poate schimba (sau este recunoscut ca neputînd fi altul decît a fost). Contradicția se menține însă în momentul în care Sartre caută să așeze pecetea necesității pe aventura singulară (lichidarea Revoluției franceze de către împărat).

În *Critique*, el se străduiește să surmonteze această contradicție (exemplul precedent e luat din *Questions*) înălțîndu-se de la comprehensiune la *Rațiunea dialectică*, din planul epistemologic în cel ontologic. Rațiunea dialectică e cea care pune în evidență necesitatea înstrăinării plecînd de la un fapt contingent (raritatea), libertatea *praxisului* în înstrăinare, contingentă necesității și necesitatea contingenței. Rămîne de văzut dacă și în ce sens necesitatea și contingența pot fi reconciliate în evenimentul singular, dacă și în ce sens Adevărul poate "surveni" în condițiile în care ființa organică pare condamnată la înstrăinare de către un mediu marcat de materialitate și

pluralitate, abstracție făcînd de raritate. Oare o conștiință-*praxis* poate ajunge la Adevăr în felul în care o face conștiința-contemplare a Înțeleptului?

Nota F

Dialectica *praxisurilor* diferă în *Critique* de cea din *L'Être et le Néant*. Privirea făcea din fiecare "pentru sine" un obiect pentru Celălalt. Nici o conștiință nu poate pune stăpînire pe cealaltă conștiință, întrucît aceasta nu e subiect decît pentru ea însăși și, o dată posedată de către celălalt, de către privirea sa, de către voința acestuia, ea nu ar mai fi decît un obiect și, prin urmare, nu ar mai fi posedată ca subiect.

Conștiința devenită *praxis*, muncă, facere poate fi recunoscută ca atare. În acest sens, *praxisul* muncitor nu își mai dorește moartea celuiilalt. Cele patru condiții ale recunoașterii reciproce sînt oare realizabile? Reprezintă ele definiția unei intersubiectivități autentice, ca să reluăm o expresie a lui Merleau-Ponty? În mod curios, Sartre se mărginește să le indice, fără a le atribui o importanță particulară. Motivul acestei cvasi-indiferențe mi se pare următorul: în practico-inert, în societatea împărțită în clase, fiecare se află întemnițat în ansambluri practice, ce întrețin relații conflictuale unele cu celelalte. *Critique* nu tratează — sau, mai precis, tratează doar în chip periferic — viața privată. Ea tratează viața socială sau politică. Însă viața socială sau politică — în măsura în care rămîne dominată de conflictele de clasă — nu poate cuprinde echivalentul acestei intersubiectivități autentice.

Nota G

"Nu trebuie să sperăm nici o clipă că Rațiunea analitică ar putea să dea seamă de metamorfozele aurului spaniol, întrucât — așa cum am văzut — legăturile cantitative de exterioritate, fără să dispară, sînt răsturnate sau deviate de către legăturile de interioritate sau, altfel zis, fiecare monedă de aur este deopotrivă o unitate dintr-o sumă și, prin raportarea sa la toate celelalte, o parte dintr-un întreg. Dimpotrivă, inteligibilitatea dialectică este în întregime prezervată întrucît ea e cea care îngăduie perceperea — plecînd de la împrăștierea actelor — tipului de unitate negativă reprezentat de către materialitate. E neîndoielnic că la acest nivel nu regăsim nicidecum transparența praxisului. Trebuie însă înțeles că există o dialectică în dialectică, deci că în perspectiva unui materialism realist, dialectica înțeleasă ca totalizare își produce propria negare ca absolută dispersie" (p. 281). Putem, într-adevăr, înțelege cu ușurință atît relațiile fiecărui praxis cu aurul, cît și unitatea ce nu rezultă dintr-o voință sau unitatea negativă pe care o creează dispersia acțiunilor individuale. Dar, fără a lua în seamă faptul că "transparența" praxisului este o noțiune obscură (praxisul este transparent conștiinței, ceea ce reprezintă un alt nume al conștiinței non-tetice de sine), cunoașterea nu are nevoie să urmeze în detaliu infinita dispersie a actelor individuale. Indiferent dacă e vorba de legea lui Gresham — potrivit căreia "moneda rea o vinează pe cea bună" —, de formule mai mult sau mai puțin subtile ale teoriei monetare cantitative sau de influența aurului spaniol, rațiunea analitică explică ceea ce s-a petrecut la nivel macroscopic, mulțumindu-se cu o comprehensiune generală a celor mai frecvente comportamente, a atitudinilor tipice ale indivizilor față de monedă.

Nota H

Sartre afirmă că nimic nu îl împiedică, din punct de vedere filosofic, să scrie cel de-al doilea volum din *Critique*. Așa cum nimic nu îl împiedică de-acum să scrie o morală. *L'Être et le Néant* anunța o morală, *Critique* arată necesara prioritate a unei politici destinată să succeadă experienței dialectice, — experiență pe care conștiința o dobândește reflectînd la destinul său social, la înstrăinarea inevitabilă datorată materialității și alterității, la libera asumpțiune a propriei ființe sociale și, în sfîrșit, la libera angajare în lupta de clasă. Cum anume trebuie să își trăiască fiecare propria ființă de clasă, propria înstrăinare, propria angajare? Nu e ceva inimaginabil ca Sartre să dea un răspuns la această întrebare, chiar dacă trecerea de la libertatea de care nimeni nu poate scăpa — de la inevitabila responsabilitate desine — la libertatea-datorie sau obligație mi se pare anevoioasă. În rest, e posibil ca morală lui Sartre să nu comporte obligații, cu toate că ea presupune sancțiuni.

În schimb, al doilea volum din *Critique* mi se pare că ridică, în ciuda celor afirmate de către Sartre, dificultăți insurmontabile. Știm, bineînțeles, că toate modalitățile *exisurilor* și *praxisurilor* sociale, approximate conceptual în primul volum, ar putea fi puse în mișcare în cel de-al doilea, în funcție de lupta de clasă. Ar trebui însă adăugată lupta colonizatorilor și a coloniștilor și, o dată cu această a doua formă de luptă, toate tipurile — reale sau posibile — de discriminare, de non-recunoaștere a omului de către om. Deși inteligibilitatea nu cere ca totalizarea să fie opera unei conștiințe individuale, totalizarea retrospectivă a Istoriei — asimilată unei existențe individuale fără alt totalizator în afara istoricului-filosof — pare un proiect contradictoriu prin însăși natura sa.

Să luăm ca punct de plecare exemplul favorit al neokan-

tienilor, și anume cel al unui eveniment care reunește o multi-
 plicitate nesfârșită de *praxisuri* individuale, divizate în două
 grupuri instituționalizate (armata fiecărei părți fiind o in-
 stituție) ce se ciocnesc, urmînd fiecare un proiect totalizator,
 planul de bătaie al unui Suveran. Fabriciu și Napoleon au trăit
 bătălia, fiecare în felul său. Nici unul dintre ei nu a totalizat-o.
 Istoricul a totalizat-o oare? De fapt, totalizarea istoricului
 diferă, prin natură, de experiența trăită de către actori; el caută
 să povestească, să formuleze judecățile adevărate despre ceea
 ce s-a petrecut și nu reușește s-o facă decît așezîndu-se succesiv
 în punctul de vedere al unora și al celorlalți; în acest sens el nu
 vede bătălia nici ca Blucher, nici ca Wellington, nici ca
 Napoleon, el — pur și simplu — nu vede bătălia, ci o
 reconstruiește și o gîndește. E vorba de o ficțiune, ar zice
 Tolstoi, pentru că, în ultimă analiză, proiectele căpeteniilor nu
 determină evenimentul, acesta decurgînd din *praxisurile* in-
 dividuale aflate într-un amestec confuz. Să nu ne pronunțăm
 tranșant. E posibil ca, în anumite împrejurări, să fie așa, iar în
 altele să fie altfel. Chiar dacă verdictul nu depinde de *praxisurile*
 suveranilor, inteligibilitatea subzistă întrucît dialectica dă
 naștere contra-dialecticii. În cel mai rău caz, victoria uneia din
 tabere va fi un fapt de constatat, și nu echivalentul unei decizii
 luate de o conștiință în funcție de un silogism practic. În acest
 exemplu, istoricul, departe de a fi angajat sau de a trebui să fie
 angajat într-o tabără sau în alta, joacă rolul de *terț mediator*, el
 e cel care creează unitatea armatelor aflate în dispută. Putem
 oare crede că filosoful istoriei, cel care înțelege Adevărul Is-
 toriei sau întronarea Adevărului în istorie seamănă cu istoricul
 bătăliei, deci cu un *terț mediator* între Kutuzov și Napoleon,
 care nu dă cîștig de cauză nici uneia dintre cele două căpetenii,
 pentru a urmări în schimb haosul acțiunilor dispersate și pentru
 a descoperi secretul imperceptibil al victoriei și al înfrîngerii?

Potrivit acestei ipoteze, există un totalizator — adică istoricul — și deci se poate pune întrebarea de ce ar trebui să existe o totalizare fără totalizator. Un prim motiv ar fi, după părerea mea, acela că terțul mediator diferă, în exemplul ales, în chip esențial de actorul istoric. Desigur, și el cuprinde, într-un act de conștiință, o pluralitate nu atât dată, cât construită prin actul însuși al comprehensiunii; însă istoricul neangajat nu se proiectează în viitor; el nu vrea un viitor, ci vrea să înțeleagă ceea ce s-a petrecut. Dacă el poate înțelege fără a dori altceva, atunci asimilarea comprehensiunii cu finalitate științifică și a comprehensiunii active cade. Istoricul înțelege actorii plecând de la proiectul lor, el nu are în mod necesar un proiect diferit de cel al Adevărului. În acest sens, totalizarea fără totalizator pe care Sartre o caută pentru al doilea volum nu e deloc necesară; i-ar fi de ajuns să accepte un totalizator neangajat. Totalizatorul neangajat, cel puțin la nivelul comprehensiunii bătăliei, nu ridică nici o problemă. De ce ar exista o problemă la un nivel superior?

Dificultatea mi se pare că rezultă mai întâi din refuzul sartrian al neutralității, apoi din exigența întronării Adevărului, condiția de unitate a unei Istории. Sartre nu se vrea — și nu vrea ca istoricul să fie — neutru între proletari și burghezi, între coloniști și colonizați, între stăpîni și sclavi. El nu admite nici o dialectică a stăpînului și a sclavului, nici — după cît se pare — o viclenie a Rațiunii. Istoria luptei de clasă trebuie să devină întronare a Adevărului și Istorie *unică* nu într-un discurs integral, ci la nivelul trăirii, al *praxisului*. De aici rezultă indiciile vagi despre condițiile în care conștiințele s-ar trata în mod reciproc în calitatea lor de conștiințe. Dincolo, în cealaltă tabără, o filosofie a libertății rămîne absolut inimaginabilă.

Totalizarea fără totalizator ar fi deci totalizarea istoriei în funcție de și plecînd de la sfîrșitul luptei de clasă care ar marca

victoria proletarilor și a colonizaților, și care încetează să fie proletari și colonizați chiar în momentul în care îi înfrîng pe burghezi și pe colonizatori.

În ce sens s-ar putea compara această istorie cu cea a unei persoane? Dacă biografia lui Flaubert necesită atîtea mii de pagini, cîte ar fi necesare pentru o biografie a Umanității? Uneori (în discursul său de la UNESCO despre Kierkegaard) Sartre proiectează o sinteză a lui Hegel și Kierkegaard, o *Istorie unică*, întronare a Adevărului, ce nu ar abandona nimic uitării din ceea ce oamenii, glorioși sau obscuri, au trăit. Dar, indiferent dacă ea e scrisă de învingători sau de învinși, orice istorie împinge în neant ceea ce a fost pentru milioane și milioane de oameni unica rațiune de a trăi.

Nota I

Alegerea existențială nu e kantiana alegere intemporală a caracterului inteligibil. Există totuși o relație între aceste două concepții. Diploma mea de studii superioare se referă tocmai la *Intemporal în filosofia lui Kant*. Sartre a citit această lucrare în anul în care pregătea, pentru a doua oară, agregarea în filosofie. Am discutat împreună despre alegerea intemporală a caracterului inteligibil ca o conciliere între absolutul libertății (necesar responsabilității) și determinismul fenomenal. În *L'Être et le Néant*, Sartre respinge în treacăt (p. 559) concepția kantiană, așa cum respinge și apropierea dintre contract și jurămint; dar ca și în alte ocazii, procedînd astfel, el dezvăluie care este originea gîndirii sale sau care sînt afinitățile acesteia: "...proiectul fundamental — după Sartre — privește nu raporturile mele cu cutare sau cutare obiect particular din lume, ci propria mea ființă-în-lume în totalitate...; acest proiect instituie ca scop un anumit tip de raportare la ființa pe care 'pentru sine'-le

vrea să o întrețină" (*L'Être et le Néant*, p. 559). El adaugă că acest proiect nu e nici instantaneu (căci nu e "în" timp), nici "intemporal" pentru a face rezerve de timp pentru mai târziu. Sartre conchide apoi că "*acesta e motivul pentru care respingem alegerea caracterului inteligibil' al lui Kant*". Nu e sigur că intemporalitatea kantiană nu e echivalentă cu temporalizarea alegerii fundamentale de-a lungul succesiunii actelor sau în totalitatea conduitei. Pe de altă parte, proiectul sartrian ca și alegerea kantiană vorbesc despre "clipele eliberatoare", pe care le reprezintă convertirile. Proiectul sartrian diferă de alegerea kantiană nu atât pentru că el se află "în lume" și există prin raportarea la lume; el se definește printr-o raportare nu la ființă, ci la alternativa bine-rău, dezinteres-interes. În orice caz, înrudirea proiectului original cu Ființa sau cu etica subzistă, proiectul creînd totalitatea unei existențe, și neexcluzînd convertirea: el nu se exprimă decît în deciziile nenumărate, ce reprezintă ele însele niște alegeri (p. 560) ce țin, la rîndul lor, o existență.

Nota J

În *L'Être et le Néant* nu există nici o urmă a teoriei grupului-aflat-în-fuziune și a libertății revoluționare. În acest sens, nu există nici o îndoială că *Critique*, a cărei legătură cu *L'Être et le Néant* e descoperită de comentator *post festum*, nu reprezintă urmarea primei cărți. E vorba de o dezvoltare creatoare, novatoare și care nu putea fi prevăzută mai mult decît ar fi putut fi prevăzută *Matière et Mémoire* plecînd de la *Essai sur les données immédiates de la conscience*. A considera că *Critique* derivă din *L'Être et le Néant* ar însemna a comite o eroare pe care și Sartre și Bergson au denunțat-o: e vorba de iluzia retrospectivă a fatalității.

Confruntarea descrierii fenomenologice a "noi-subiect"-ului din *L'Être et le Néant* (p. 495 sq.) și a descrierii grupului din *Critique* ne arată în ce constă noutatea. Desigur, multe din ideile sau din experiențele din *L'Être et le Néant* sînt reluate în *Critique*, așa cum se întîmplă cu ideea materiei-supuse-muncii: "...*orice muncitor resimte în muncă faptul că propria sa ființă e un instrument pentru celălalt; munca, atunci cînd nu e strict destinată scopurilor proprii muncitorului, este un mod de înstrăinare. Transcendența alienantă e aici consumatorul, adică acel impersonal [on] ale cărui proiecte muncitorul se mulțumește să le prevadă...*" (p. 495).

Exemplul ales pentru a ilustra "noi-subiect"-ul este cel al mulțimii aflate pe culoarele metroului. "*În acest culoar de metrou, nu există decît unul și același proiect, care e înscris de multă vreme în materie, și în care curge o transcendență vie și nediferențiată... Am experiența unei transcendențe comune și dirijate către un țel unic, a cărui particularizare efemeră o reprezintă; mă înserez în marele curent uman care, de cînd există un metro, se scurge șiroaie, fără încetare, prin culoarele stației 'La Motte-Picquet-Grenelle'*" (p. 496). Sartre adaugă că e vorba în acest caz de o experiență psihologică, și nu de una ontologică. Cititorul va remarca imediat că în acest caz proiectul comun seamănă cu cel al călătorilor ce vor să ia autobuzul, și nu cu proiectul comun al celor ce vor să cucerească Bastilia. Acceptarea unor scopuri comune implică respingerea scopurilor personale: transcendența mea devine nediferențiată, oarecare. Desigur, la un moment dat, Sartre resimte o tentație. Oare "noi-subiect"-ul nu ar putea fi simbolul unei unități absolute și metafizice a tuturor transcendențelor? "...*se pare, într-adevăr, că această unitate suprimă conflictul original al transcendențelor făcîndu-le să conveargă către lume; în acest sens, sub-subiectul ideal ar fi 'noi'-ul unei umanități care s-ar înstăpîni peste pămînt.*

Dar experiența 'noi'-ului rămîne pe terenul psihologiei individuale și devine un simplu simbol al doritei unități a transcendențelor...; subiectivitățile rămîn radical separate"(p. 497-498). În ceea ce privește obiectul manufacturat, el nu îmi apare ca atare decît cu condiția ca mai întîi celălalt să îmi fie dat într-un fel oarecare. Finalmente, *"experiența 'noi-subiect'-ului nu are nicidecum valoarea unei revelații metafizice; ea depinde în mod intim de diferitele forme ale 'pentru-celălalt'-ului și nu e decît o îmbogățire empirică a unora dintre acestea"*(p. 500).

Mai apropiat de *Critique* este pasajul în care Sartre opune cele două experiențe ale "noi-subiect"-ului pe care le au clasa oprimată și clasa opresoare. Clasa oprimată se simte un "noi-subiect" în fața unui impersonal nediferențiat care e terțul sau clasa opresoare; în schimb, clasa opresoare nu se resimte ca "noi-subiect" în fața clasei oprimate. Burghezul neagă existența claselor. Doar atunci cînd clasa oprimată, prin revoltă sau sporirea bruscă a puterilor sale, se așează în fața membrilor clasei opresoare ca "privire-impersonală", doar atunci opresorii se vor simți ca "noi". Dar o vor face cu teamă și rușine, ca "noi-obiect".

Concluzia lui Sartre nu oferea nici o deschidere către o filosofie optimistă a istoriei sau o împlinire a Istoriei. *"E vorba de 'noi-obiect'? Acesta e direct dependent de un terț, adică de propria mea ființă-pentru-celălalt și el se constituie de fapt chiar pe fundamentul propriei mele alte-ființe-pentru-celălalt. E vorba de 'noi-subiect'? Acesta e o experiență psihologică ce presupune, într-un fel sau altul, ca existența celuiilalt să ne fie revelată ca atare. În zadar ar căuta deci realitatea-umană să iasă din dilema transcenderii celuiilalt, respectiv a acceptării transcenderii acestuia. Esența raporturilor dintre conștiințe nu este Mitsein, ci conflictul"*(p. 502).

Mai mult decît atît, în epoca în care scria *L'Être et le*

Néant, Sartre îl condamnă pe Marx, dar și marxismul. "Marx a instituit prioritatea dogmei seriozității atunci cînd a afirmat prioritatea obiectului asupra subiectului și seriozitatea omului care se considera a fi un obiect" (p. 669).

Nota K

Opoziția dintre Lévi-Strauss și Sartre, sau mai degrabă replica dată de către Lévi-Strauss *Criticii* a dat naștere atîtor comentarii încît am ezitat să iau parte, la rîndu-mi, la această dezbatere care nu e lipsită de neînțelegeri, de o parte și de cealaltă, datorită faptului că interlocutorii folosesc aceleași cuvinte fără să fim siguri că ei le atribuie un sens unic. Dificultatea e provocată de multiplele dimensiuni ale dezbaterii — ontologică, epistemologică, politică (în legătură cu o filosofie a istoriei) — dimensiuni care uneori se separă, fie și parțial, iar alteori rămîn indistincte. De pildă, structuralismul, dacă nu cel al lui Lévi-Strauss, atunci cel puțin cel al discipolilor săi, în măsura în care ignoră *praxisul*, acțiunea de depășire a ceea ce e dat către un nou viitor, devine, *volens nolens*, în opinia lui Sartre, un instrument al conservatorismului aflat în serviciul burgheziei.

Pe de altă parte, există totuși puncte de convergență între Lévi-Strauss și Sartre: și unul și celălalt admit, după cît se pare, existența unei legături între structura obiectului și metoda (sau natura) cunoașterii. Conștiința cuprinde la Sartre *praxisul*, pentru că obiectul prezintă aceeași structură dialectică ca și subiectul. Dialectica realității nu e înțeleasă decît cu condiția ca realitatea însăși să fie dialectică. Structurile schimburilor de femei sau opozițiile binare ale miturilor, potrivit lui Lévi-Strauss, reproduc structura realității sociale sau a spiritului

uman. Căutarea totalității sau a totalizării poate fi întâlnită, de asemenea, și la unul și la celălalt: la Lévi-Strauss e vorba de totalitatea sistemului de opoziții, iar la Sartre, de totalizarea, prin intermediul *praxisului*, a unei experiențe trăite de către un individ sau poate chiar de către societatea globală.

Mai mult decît atît, dacă ne amintim că orice regulă socială, orice fenomen social sînt, cum zicea Marcel Mauss, arbitrar, altfel zis că ele ar putea fi altfel sau ar putea să nu fie, nimic nu ne împiedică — dacă prin dialectică se înțelege conștiința însăși, în activitatea sa creatoare — să așezăm dialectica constituantă la originea sistemelor sociale pe care Rațiunea analitică le poate apoi studia sau explica. Sartre, așa cum remarcă Jean Pouillon ("Sartre et Lévi-Strauss", *L'Arc*, 26, 1965, pp. 55-60), descoperă chiar în cursul experienței dialectice, structuri ce țin de Rațiunea analitică: "*...opera lui Lévi-Strauss aduce o contribuție importantă la studiul acelor strănii realități interne, organizate și organizatoare, ce reprezintă niște produse sintetice ale unei totalizări practice și obiecte posibile ale unui studiu analitic și riguros*" (*Critique*, p. 487). Sartre afirmă în schimb mereu că structurile nu sînt totalități organice și că ele nu există decît prin deciziile, prin acțiunea *praxisurilor* libere — a *praxisurilor* ce poartă în ele inerția sau constrîngerea regulilor limbajului, dar care păstrează libertatea de a se desprinde de acestea și de a le depăși. Lévi-Strauss nu are vreun motiv să nege distincția dintre structuri și experiența trăită a structurilor, și nici să excludă comprehensiunea concretă a unui grup social. Rațiunea dialectică a lui Sartre poate deci utiliza analiza structurală ca pe o unealtă pentru a percepe obiectele inerte sau sistemele născute din realitatea dialectică. Faptul că Lévi-Strauss vede în *Critique* un document etnografic nu e suficient pentru a condamna cartea pe motivul că modul de gîndire al primitivilor și modul nostru de gîndire nu sînt

fundamental eterogene. Unde se situează deci ireductibila opoziție?

1. Din punct de vedere *ontologic*: Sartre consideră dialectica constituantă, adică *praxisul* sau conștiința individuală drept realitatea primă și esențială; orice comprehensiune conduce la această experiență trăită, la această Rațiune constituantă. Lévi-Strauss consideră analiza structurală drept modul de cunoaștere științifică prin excelență întrucât atinge sistemele de opoziții binare, regulile potrivit cărora funcționează limbajul, schimburile de femei, miturile.

2. Din punct de vedere *epistemologic*: analiza structurală, chiar dacă are ca punct de plecare totalizarea trăită, nu atinge adevărul științific decît detașându-se de trăire, adică doar scăpînd de subiectivitate, deci distanțîndu-se de evidențele propriiei noastre societăți. Comprehensiunea sartriană, așa cum o interpretează Lévi-Strauss, nu ar proveni din *ego*-ul sartrian, adică din *ego*-ul occidental, civilizat, pentru care primitivii nu constituie decît o etapă a dialecticii istorice.

Între analiza structurală și comprehensiunea totalizantă, nu ar fi existat o incompatibilitate radicală dacă Sartre ar fi dedus consecințele afinității dintre structurile inerte și Rațiunea analitică și dacă Lévi-Strauss ar fi recunoscut în mod explicit (ceea ce și face uneori) rolul comprehensiunii experiențelor trăite, înainte și după analiza structurală. În aceste condiții, ar subzista totuși o opoziție între analiza sistemelor și comprehensiunea totalizărilor. Dar ontologia sartriană se teme de sisteme. Sartre admite că Rațiunea dialectică se înstrăinează în structuri, dar nu și că gîndirea, societatea ar funcționa în funcție de reguli inflexibile, chiar dacă acestea nu elimină posibilitatea existenței unei pluralități de combinații, de aranjamente și de rearanjamente. Structurile limbajului, ale instituțiilor sociale și, în ultimă analiză, ale gîndirii însăși sînt

incompatibile cu caracterul absolut al libertății sartriene, cu caracterul nelimitat al posibilităților în care se poate proiecta libertatea sartriană. Pentru a salva libertatea într-o lume istorică în care "pentru sine"-le apare întotdeauna înstrăinat, legat-prin-jurământ, socializat, Sartre trebuie să respingă o filosofie care pretinde să găsească invarianții, regulile potrivit cărora funcționează întreaga gândire și, în ultimă instanță, întreaga societate.

3. Din punct de vedere *existențial*: dialectica lui Sartre nu devine Rațiune dialectică decît cu condiția de a conduce la un Adevăr totalizant, în alți termeni, la o filosofie a istoriei de ascendență hegeliano-marxistă. E posibil, așa cum scria tot Jean Pouillon, ca cei doi interlocutori să plece de la aceeași experiență existențială, adică de la punerea în comunicare a tuturor societăților, în particular a celor care pe care le numim primitive și ale societăților noastre, industrializate. Plecînd de la această experiență comună, unul reflectează la diversitatea societăților, puse toate pe picior de egalitate, ca tot atîtea varietăți ale unei specii unice, sau combinații diverse ale acelorași elemente, iar celălalt reflectează la devenirea Umanității, ce are loc prin reluări reciproce ale totalităților sociale pentru a ajunge pînă la un Adevăr totalizant.

Nimic nu dovedește totuși că alegerea e posibilă doar între aceste două poziții radicale și extreme. În propriii săi ochi, fiecare societate crede că ea încarnează sensul; pentru cel care se situează, fie și imaginar, în momentul în care a ajuns Adevărul totalizant, toate societățile își pierd ființa și sensul propriu, devenind mijloacele sau, dacă se preferă, hrana Rațiunii sartriene sau marxiste ce înghesuie sensurile dispersate într-un sens pretins-înglobant.

4. Din punct de vedere *politic*: analiza structurală a limbajului nu interzice compunerea unor poeme originale, nici

analizarea unor sisteme sociale ce alcătuiesc societăți inedite. Mai mult decît atît, dacă aceste reguli sau structuri sînt inconștiente sau non-conștiente, ele limitează libertatea *praxisului* fără ca acesta să-și dea seama. Dar accentuarea structurilor sau a sistemelor, absența referinței la *praxis* ca la o sursă a tuturor structurilor și a tuturor totalizărilor, i se pare lui Sartre echivalentă cu alegerea conservatorismului, cu susținerea primatului datului asupra conștiinței, a naturii (chiar dacă e vorba de natura unei culturi constituite) asupra libertății, deci i se pare a fi un păcat prin excelență împotriva omului. Pentru el, dacă nu pleci de la om și de la libertatea sa, alegi inumanul, contra-umanul.

Pasionat de politică în tinerețea sa, Lévi-Strauss s-a îndepărtat apoi de ea, optînd pentru o carieră integral științifică. Nu-i place deloc societatea industrială în care trăim. În afara analizei comparative a sistemelor sociale, el a sugerat existența altor două perspective, ce sînt poate convergente: un "dincolo" al societății în continuă schimbare, și respectiv un "dincolo" al opresiunii și al claselor, născute o dată cu scrierea. Să fie vorba de o realizare integrală a tehnicii? Sau de o convertire la înțelepciune a societăților relativ imobile? Sartre a urmat calea inversă. El a trecut de la filosofia "pentru sine"-lui la dialectica revoluționară. Dar dacă *praxisul* înstrăinat rămîne din punct de vedere ontologic liber, nu putem în schimb concepe ce anume ar fi o filosofie, deci o practică a libertății. În *Critique* nu rămîne așadar nimic din libertatea din *L'Être et le Néant*? După părerea mea, rămîne tocmai esențialul: noi ne alegem propriul fel de a fi muncitor sau burghez, alegem să vorbim sau să nu vorbim despre tortură, alegem tabăra opresorilor sau pe cea a oprimaților, alegem să ne resemnăm sau să combatem, alegem să rămînem fideli sau să trădăm, să ne supunem legilor sau să le violăm. Dar nu dăm niciodată decît

peste dialectica constituită: jurământul a fost depus de către ceilalți, pentru noi, înaintea noastră; violându-l, creăm clipa convertirii: să fie vorba aici de o trădare sau de o eliberare? Esența libertății nu a fost distrusă de către nevoie, nici de raritate, nici de clase; ne exercităm totuși libertatea doar în înstrăinare, iar alternativa "*totalmente liber sau totalmente înstrăinat*" ne condamnă, în aparență, la întemnițare: "omul s-a născut liber și e pretutindeni în lanțuri". Societatea liberă presupune o voință unanimă — cea a contractului original sau a jurământului. Dar dacă contra-dialectica este necesară, cum anume s-ar putea perpetua jurământul în unanimitate?

Nota L

Sartre se referă de mai multe ori la libertate așa cum o concepea Descartes. Libertatea sartriană, într-adevăr, nu admite norma, așa cum nici Dumnezeu lui Descartes nu e supus unui adevăr. Exigența, valoarea, interesul, ființa de clasă marchează etapele succesive ale socializării conștiinței, ale umplerii conștiinței vide: aceasta nu se supune exigențelor materiei-supuse-muncii decît prin înstrăinare. În *Critique*, analiza sau descrierea fenomenologică tinde să salveze caracterul absolut al libertății, în ciuda înstrăinării. În *L'Être et le Néant*, aceeași analiză tinde să salveze același absolut, în pofida timpului și "*fără a reveni la concepția instantaneistă a conștiinței, de care un Husserl nu a putut scăpa*" (p. 543). "*A ne alege înseamnă a ne neantiza, adică a aștepta ca un viitor să vină să ne anunțe ce sîntem, conferind un sens trecutului nostru. Iată de ce nu există o succesiune de momente separate de neanturi, ca la Descartes și astfel încît alegerea mea din momentul T să nu poată acționa asupra alegerii mele din momentul T₁. A alege înseamnă a face astfel încît, o dată cu angajarea mea, să survină*

o anumită extensie finită de durată concretă și continuă, adică tocmai cea care mă separă de realizarea posibilităților mele originare" (p. 543). "În desfășurarea propriei noastre temporalizări, putem totuși da naștere unor clipe dacă anumite procese apar pe fondul destrămării unor procese anterioare" (p. 544). "Un început ce se instituie ca sfârșit al unui proces anterior — iată ceea ce trebuie să fie clipa" (ibid.). În traducere liberă, asta ar însemna că ea, clipa apare o dată cu convertirea, cu obiectivarea — încheiată sau rejectată — a proiectului anterior și, în același timp, o dată cu un proiect nou. Dar cum această ruptură rămîne întotdeauna posibilă, clipa poate apărea... în orice clipă, — la fel ca și convertirea kantiană (vezi *Religia în limitele simplei Rațiuni*). "...în fiecare clipă, eu percep această alegere inițială ca fiind contingentă și injustificabilă, în fiecare moment sînt deci în apropierea ei pentru a o considera dintr-o dată în chip obiectiv și deci pentru a o depăși și paseifica, făcînd posibilă ivirea clipei eliberatoare... Să ne amintim clipa în care Raskolnikov decide să se denunțe. Aceste clipe extraordinare și minunate, în care proiectul anterior se destramă în trecut, la lumina noului proiect care se naște pe ruinele sale și care deocamdată nu face decît să se schițeze, în care umilirea, angosta, bucuria, speranța se împreunează în chip intim, în care abandonăm o cale pentru a apuca o alta și în care apucăm o cale pentru a abandona o alta, a apărut adeseori ca imaginea cea mai clară și mai emoționantă a libertății noastre" (p. 554-555). Sartre adaugă că aceste clipe nu reprezintă decît o manifestare — printre multe altele — a libertății (ceea ce e adevărat!), dar că ea e una simbolică și esențială, întrucît libertatea sartriană nu trebuie să fie prizonieră nici măcar a propriei sale alegeri, iar această libertate — raportată la alegerea sa temporală — se vădește și se demonstrează doar în sau prin clipele convertirii.

Nota M

Faptul că Sartre nu vrea să fie judecat prin prisma trecutului său nu îl împiedică, în anumite împrejurări, să procedeze ca și cum l-ar fi uitat sau l-ar fi reconstruit în așa fel încât să îl facă mai puțin jenant în raport cu prezentul. El scrie, de pildă, că *"eram cu toții împotriva capitulării de la München, noi, ceilalți münchenezi din '48"*. Or, Sartre nu era cîtuși de puțin antimünchenez în 1938. Îmi amintesc cu precizie de o lungă conversație, din octombrie 1938, cu Sartre care, oricît de antifascist și de antihitlerist era — în această privință, nu exista între noi nici cea mai mică diferență — nu accepta diplomația antimünchenezilor în măsura în care aceasta ducea sau putea duce la război, adică la moartea celorlalți. El își refuza dreptul de a dispune de viața lor. Ceea ce este frapant e faptul că *Le Sursis* nu înfățișează nici un münchenez ca "erou pozitiv", nici unul care să fi fost favorabil acordului de la München din motive valabile din punct de vedere moral sau politic. În 1948, Sartre alegea deja maniheismul ce transformă orice divergență de opinie cu unul dintre prietenii săi într-un conflict violent, în ruptură însoțită de polemici, tipice pentru "reciprocitatea antagonistă" (exprimabilă în forma: "fiecare vrea moartea celuilalt"). Vezi cartea lui Contat și Rybalka (p. 419): *"Sartre refuză să admită că ar exista o identitate oarecare cu propriul său trecut"* (Simone de Beauvoir). Sau, la pagina 691: *"eram împotriva capitulării de la München, noi, ceilalți münchenezi din '48"*. E oare nevoie să spun că pacifismul lui Sartre din 1938 mi se pare perfect onorabil?

Sumar

Studiu introductiv	7
Prefață	27
I Despre critică	37
II Practico-inertul sau Infernul vieții cotidiene	65
III Stînca lui Sisif sau De la Bastilia la Kremlin	99
IV Ansamblurile practice sau Între marxism-leninism și stîngism	139
V Vîrsta de aur a conștiinței istorice	177
VI De la libertate la violență	223
VII Observații finale	271
Nota A	291
Nota B	293
Nota C	295
Nota D	296
Nota E	299
Nota F	302
Nota G	303
Nota H	304
Nota I	307
Nota J	308
Nota K	311
Nota L	316
Nota M	318

BCU IAS/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Istoria și dialectica violenței, primul text de Raymond Aron integral tradus în limba română, este cea mai încheată critică liberară adusă vreodată filosofiei lui Sartre. Istorie, marxism, violență, servitute voluntară, principe, individ, grup, Revoluție, libertate, praxis, rațiune, iată câteva dintre temele supuse aici unei riguroase și extrem de pertinente analize.



~146485